جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

جامعہ

سالانہ چندہ
چھ روپے

قیمت فی پرچہ
پچاس پیسے

جلد ۵۷	بابت ماہ جنوری ۱۹۶۸ء	شمارہ ۱

فہرست مضامین

خط و کتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی مطبوعہ: یونین پریس دہلی ٹائٹل: دیال پریس دہلی

شذرات

جون ۱۹۶۷ء میں ماہنامہ تحریک (دہلی) کے "اقبال نمبر" میں ڈاکٹر سید عبداللطیف کا ایک مضمون شائع ہوا تھا، عنوان تھا "ایک گنج گرانمایہ کی تلاش"۔ اس مضمون میں ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے کہ ستمبر یا اکتوبر ۱۹۳۷ء میں علامہ اقبال نے مجھے لاہور بلایا اور یہ خواہش کی کہ "میں ایک معتدبہ مدت کے لئے لاہور میں سکونت اختیار کروں تاکہ ایک طرف اسلامیہ کالج کے پرنسپل کی حیثیت سے اس کی کچھ خدمت کرسکوں اور دوسری طرف ان کے ایک منصوبے میں اُن کی مدد کرسکوں، وہ منصوبہ یہ تھا ——— انھوں نے اسلامی اصول فقہ کی تجدید کے مسئلہ پر اپنی فکر کے نتائج کو نوٹس کی شکل میں قلمبند کیا تھا، یہ نوٹس انگریزی میں تھے لیکن وہ یہ محسوس کررہے تھے کہ اپنی گرتی ہوئی صحت کے زمانے میں، ان نوٹس کی ترتیب وتہذیب اور انھیں کوئی قطعی شکل دینا اور شائع کرنا ان کے لئے دقت سے خالی نہیں، ان کی خواہش یہ تھی کہ میں اس کام میں ان کا ہاتھ بٹاؤں" یہی وہ گنج گرانمایہ ہے جس کی آج ایک مدت کے بعد ڈاکٹر صاحب کو تلاش ہے، معلوم نہیں یہ نوٹس اب کس کے پاس ہیں اور موجود بھی ہیں یا نہیں۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ علامہ اقبال نے اسلامی فقہ پر کافی غور وفکر کیا تھا اور اس نتیجے پر پہونچے تھے کہ اس عہد میں اس کے پورے لٹریچر اور اس کے اصولوں کا ازسرنو جائزہ لینا چاہیئے، اس کا اندازہ اُن کے اُس خطبہ سے ہوتا ہے جس کا عنوان ہے "الاجتہاد فی الاسلام" اور جو اُن کی کتاب تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں چھٹے خطبہ کے طور پر شائع ہوا ہے، علامہ کے یہ خطبہ انگریزی میں تھے، پہلے چھ خطبے تھے، بعد میں ایک کا اور اضافہ ہوا جسے انھوں نے لندن کی ایک علمی انجمن کی دعوت پر لکھا تھا

اور جس کا عنوان تھا 'کیا مذہب کا امکان ہے؟' ان خطبوں کا اردو ترجمہ سید نذیر نیازی نے برسوں میں بڑی
محنت سے تیار کیا اور ۱۹۵۸ء میں بزم اقبال (لاہور) نے شائع کیا، ۱۹۳۰ء میں خطبات کا پہلا مجموعہ شائع
ہوا تو سید نذیر نیازی جامعہ ملیہ اسلامیہ میں تھے، ان کے ذریعہ علامہ مرحوم نے دریافت کیا کہ کیا ڈاکٹر سید
عابد حسین ترجمے کا کام اپنے ہاتھ میں لے سکتے ہیں، ڈاکٹر عابد حسین صاحب نے اپنی مصروفیتوں کی بنا پر
معذوری ظاہر کی تو نذیر نیازی کے نام قرعۂ فال نکلا، ترجمہ میں جس احتیاط سے کام لیا گیا اس کا اندازہ اس
سے کیا جا سکتا ہے کہ خود علامہ نے اس کے بعض اجزاء کا ترجمہ دیکھا اور ضروری اصلاحات کیں، مقصد یہ تھا
کہ ترجمہ کا نہج اور اسلوب متعین ہو جائے، علامہ کی یہ ہدایت بھی تھی کہ اردو داں ارباب علم کو خطبات کا مطلب
سمجھنے میں دشواری نہ ہو اور یہ بہتر ہوگا کہ اگر اس کے بعض اجزاء علماء کی نظر سے گذر جائیں، چنانچہ جیسا کہ
مترجم نے مقدمہ میں لکھا ہے، مولانا محمد سورتی، مولانا اسلم جیراجپوری اور سید سلیمان ندوی جیسے جید علماء نے
ترجمے کو سنا اور دیکھا اور اصلاحیں بھی دیں۔ ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب بھی اُن موقعوں پر جب مولانا
سورتی اور مولانا جیراجپوری ترجمہ سنتے، موجود ہوتے اور خطبات کے مباحث اور مصطلحات پر تبادلۂ
خیالات کرتے، اس طرح یہ ترجمہ بڑی حد تک مستند کہا جا سکتا ہے۔

چھٹے خطبے 'الاجتہاد فی الاسلام' میں علامہ اقبال نے بڑے فکر انگیز نکتے اٹھائے ہیں اور بڑی
اخلاقی جرأت سے کام لیا ہے، اس خطبہ کا اصل عنوان یہ ہے 'اسلام کی ترکیب میں حرکت کا اصول'۔ وہ کہتے
ہیں کہ دنیائے قدیم کے نظریے کے برعکس اسلام کائنات کو متحرک قرار دیتا ہے، مدنیت کی سطح پر اسلام
نے اپنی توجہ صرف ذاتی قدر و قیمت پر رکھی، رنگ و خون کا رشتہ زمین پیوستگی کا رشتہ ہے۔ یہی وجہ ہے
کہ اتحاد انسانی کے لئے کسی خالص نفسیاتی اساس کی جستجو جب ہی کامیاب ہو سکتی ہے جب اس حقیقت کا
ادراک ہو جائے کہ نوع انسانی ایک ہے اور اس کی زندگی کا مبدا اصلاً روحانی؛ حرکت کے اصول سے
اللہ تعالیٰ کی اس آیت پر ایمان مستحکم ہوتا ہے کہ تغیر و تبدیلی کے جلو میں ارتقاء کا عمل جاری رہتا ہے، ذات
الٰہیہ زندگی کی روحانی اساس ہے جو قائم و دائم ہے اور یہ ہر تغیر اور ہر تبدیلی میں جلوہ گر ہوتی ہے، اس

طرح علامہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ثبات اور تغیر دونوں خصوصیتوں کو ملحوظ رکھنے ہی سے ایک خوشگوار حیات اجتماعی قائم ہو سکتی ہے،

اس تمہید کے بعد علامہ نے بتایا ہے کہ اجتہاد کیا ہے اور پھر یہ کہا ہے کہ نظری طور پر سنی اسلام نے اجتہاد کی ضرورت سے کبھی انکار نہیں کیا، گو جب سے مذاہب اربعہ قائم ہو چکے ہیں عملاً اس کی کبھی اجازت بھی نہیں دی۔ انھوں نے اس پر بڑے تعجب کا اظہار کیا ہے کہ جو نظام قانون قرآن مجید جیسی کتاب کو اپنی اساس قرار دیتا ہے جو زندگی کو متحرک اور متغیر مانتا ہے، وہ کس طرح جمود و تعطل کا شکار ہو گیا، انھوں نے مغرب کے اہل قلم کی سطحی قیاس آرائیوں کی نفی کرتے ہوئے خود اس کے اسباب پر روشنی ڈالی ہے، اور اس سلسلہ میں بڑے پتہ کی باتیں کہی ہیں، تفصیل کی تو گنجائش نہیں، البتہ اس خطبے کے چند بلیغ ٹکڑے نقل کئے جاتے ہیں۔

بغداد کی تباہی (۱۲۵۸ء) کے بعد قدامت پسند مسلم مفکر چاہتے تھے جیسے بھی ممکن ہو اسلام کی ہیئت اجتماعیہ محفوظ رہے اور یہ وہ بات ہے جس میں وہ ایک حد تک حق بجانب بھی تھے، یہ اس لئے کہ قوائے انحطاط کا سدباب نظم و ربط ہی سے ہوتا ہے، لیکن وہ نہیں سمجھے اور ہمارے زمانے کے علماء نہیں سمجھتے تو یہ کہ قوموں کی ہستی کا دارومدار اس امر پر نہیں کہ ان کا وجود کہاں تک منظم ہے بلکہ اس بات پر کہ افراد کی ذاتی خوبیاں کیا ہیں، قوت اور صلاحیت کیا! یوں بھی جب معاشرہ حد سے زیادہ منظم ہو جائے تو اس میں فرد کی ہستی سرے سے فنا ہو جاتی ہے۔

—— یوں بھی ماضی کا غلط احترام، علیٰ ہذا ضرورت سے زیادہ تنظیم کا وہ رجحان جس کا اظہار تیرھویں صدی اور بعد کے فقہاء کی کوششوں سے ہوتا ہے، اسلام کی اندرونی روح کے منافی تھا اور یہی وجہ ہے کہ ابن تیمیہ کی ذات میں .... اس روش کے خلاف ایک زبردست ردعمل رونما ہوا۔

—— بدقسمتی سے اس ملک (غیر منقسم ہندوستان) کے قدامت پسند مسلم عوام کو ابھی یہ گوارا نہیں کہ فقہ اسلامی کی بحث میں کوئی تنقیدی نقطۂ نظر اختیار کیا جائے، وہ بات بات پر خفا ہو جاتے اور ذرا سی تحریک پر بھی

فرقہ وارانہ نزاعات کا دروازہ کھول دیتے ہیں۔

۔۔۔۔ لیکن پھر اس سلسلے میں غور طلب امر قرآن مجید کا وہ مطمح نظر ہے جو اس نے زندگی کے بارے میں قائم کیا اور جس میں اس کی نگاہیں جمود کے بجائے حرکت پر رہیں، لہٰذا ظاہر ہے کہ جس کتاب کا مطمح نظر ایسا ہوگا اس کی روش ارتقاء کے خلاف کیسے ہوسکتی ہے؟ البتہ ہمیں نہیں بھولنا چاہیئے تو یہ کہ زندگی محض تغیر ہی نہیں، اس میں حفظ و ثبات کا ایک عنصر بھی موجود ہے۔۔۔۔

۔۔۔۔ مگر پھر اس بات کو ہم دوسرے لفظوں میں یوں ادا کریں گے کہ زندگی چونکہ ماضی کا بوجھ اٹھائے آگے بڑھتی ہے، اس لئے ہمیں چاہیئے جماعت میں تغیر و تبدل کا جو نقشہ ہم نے قائم کیا ہے، اس میں قدامت پسندانہ قوتوں کی قدر و قیمت اور وظائف فراموش نہ کریں، تعلیمات قرآنی کی یہی وہ جامعیت ہے جس کا لحاظ رکھتے ہوئے جدید عقلیت کو اپنے ادارات کا جائزہ لینا ہوگا۔

علامہ اقبال کی فکری کاوشوں کا ایک بڑا المیہ یہ ہے کہ ہم ان کے اشعار پر تو سر دُھنتے ہیں لیکن اُن کے افکار کو در خور اعتنا نہیں سمجھتے، اس سے بڑی مظلومیت اور کیا ہوسکتی ہے، ہمارے انگریزی داں اور علماء دونوں اس میں شریک ہیں، طبقہ علماء یہ کہہ سکتا ہے کہ خطبات انگریزی میں تھے اس لئے ہماری رسائی ان تک نہیں ہوئی، حالانکہ یہ عذر لنگ ہوگا، پھر بھی اردو ترجمہ کو شائع ہوئے کوئی ۴۰ سال کا عرصہ ہوا، کیا یہ ترجمہ ہندوستان کے علماء میں متداول ہوا۔ اگر ہوا تو انھوں نے اس کا کیا اثر لیا؟ علامہ کے اشعار ہر طبقہ میں مقبول ہوئے، بہت گائے گئے، بہت گنگنائے گئے، اور ہر گروہ نے اپنے مطلب کی باتیں ان سے نکال لیں، لیکن وہ فکر، فلسفہ، زندگی کائنات اور منشائے تخلیق سے متعلق وہ آفاقی نظریہ جو اُن کے سیکڑوں اشعار اور ان کے خطبات کی روح ہے کتنے لوگوں نے اپنایا؟ ایسے تمام لوگوں سے علامہ کو شکایت اپنے پیر رومی کی زبان میں یہی ہے:

ہر کسے، از ظنِ خود، شُد یارِ من
وز درونم، کس نجُست اسرارِ من

ڈاکٹر جعفر رضا بلگرامی

قومیت
(عہد حاضر میں)

۱

عہدِ حاضر کی قومیت بہت کچھ فرانسیسی انقلاب اور صنعتی انقلاب کی مرہونِ منت ہے۔ فرانس کا انقلاب ایک سماجی انقلاب تھا جبکہ انگلستان کا صنعتی انقلاب ایک سائنسی و ٹیکنیکی انقلاب تھا۔ قومی مملکتوں کی تشکیل کے لئے ایک نے سیاسی اور دوسرے نے معاشی ڈھانچہ فراہم کیا۔ یہی وجہ ہے کہ قومی مملکتوں کے لئے انگلستان اور فرانس ایک مثالی حیثیت رکھتے ہیں۔ لیکن یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ موجودہ دور کی قومیت مغربی یورپ کی قومیت کا ہو بہو چربہ ہے۔ اگرچہ دورِ جدید کی قومی مملکتوں نے مغرب کی قومی مملکتوں سے بہت کچھ استفادہ کیا پھر بھی دونوں میں ایک بنیادی فرق ہے۔ مغربی یوروپ میں قومی تصور پہلے آیا پھر مملکتیں بنیں جبکہ دورِ جدید میں مملکتیں پہلے ہی سے موجود تھیں، قومی تصور بعد میں پیدا ہوا۔

موجودہ قومی مملکتوں کو دو قسموں میں بانٹا جا سکتا ہے۔ ایک "ارجنل" قومی مملکتیں جن کے قومی تصورات خود رو تھے اور جن کو کسی باہری ترغیب کی ضرورت پیش نہیں آئی۔ دوسری وہ جو "ارجنل" قومی مملکتوں کے تسلط کے خلاف ایک ردِ عمل کی صورت میں ظاہر ہوئیں۔ یہ ردِ عمل خود دو طرح کے تھے کیونکہ یہ مختلف ماحول میں پیدا ہوئے۔ ایک ردِ عمل جاگیردارانہ نظام کے خلاف تھا جہاں حکمراں طبقہ نے عوام کو بری طرح کچل رکھا تھا۔ اس کے خلاف عوام میں ایک قومی شعور جاگا اور وہ قومی آزادی کا مطالبہ کرنے لگے۔ جیسا کہ چین میں چیانگ کائی شیک اور روس میں زار کے خلاف ہوا۔ دوسرے قسم کا ردِ عمل نوآبادیات

میں بدیسی حکومت کے خلاف پیدا ہوا لیکن اس کو بروئے کار لانے میں کچھ عرصہ لگا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ نوآبادیات کی ابتدائی سوسائٹی میں وہ اعتماد نہ پیدا ہوسکا تھا جو کہ ایسے ردعمل کے لئے ضروری ہوتا ہے۔

نوآبادیاتی نظام کی سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ یہ لوگوں میں خود اعتمادی ختم کر دیتا ہے۔ قومی لیڈر، وہی کہلاتے ہیں جو ایک طرف اپنے ملک کی تاریخ کا گہرا مطالعہ کر کے اور دوسری طرف بدیسی حکومت کے سیاسی اداروں، حربوں اور چالوں سے پوری طور پر واقفیت حاصل کر کے یہ "خود اعتمادی" اپنے اور اپنے ملک کے باشندوں میں پھر سے پیدا کر لیتے ہیں۔ یہ خود اعتمادی اپنے اور اپنے ملک کے باشندوں میں پھر سے پیدا کر لیتے ہیں۔ یہ خود اعتمادی حاکم کے اجتماعی شعور کے مقابلہ میں خود محکوم میں اجتماعی شعور کا احساس پیدا کرنے میں مددگار ثابت ہوتی ہے۔ ایک بار اگر یہ شعور پیدا ہو جائے تو پھر نوآبادیات کی ہر خرابی اس کو تیز سے تیز تر کرتی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نوآبادیات میں حاکم طبقہ نابرابری کا سلوک قومی شعور کو ہمیشہ مستحکم کرتا رہا ہے اور اس تناسب سے حصول آزادی کا مطالبہ مدت اختیار کرتا گیا ہے یہاں پہونچ کر "ارجنل" قومیت اور دور جدید کی قومیت کا فرق واضح جاتا ہے۔ ارجنل قومیت اثباتی ہے جبکہ دور حاضر کی قومیت منفی۔ ارجنل قومیت سامراجی ہے جبکہ جودہ دور کی قومیت سماجی جو برابری کا مطالبہ کرتی ہے۔ آج کی قومیت سیاسی بھی نہیں ہے یہ حد تک معاشی ہے جو دنیا کی مملکتوں میں ایک خود مختار سماجی و معاشی اکائی کی حیثیت سے زندہ نے کا شعور پیدا کرتی ہے۔

۲

ایشیائی "قومیت" نہ تو کسی قدیم سوسائٹی کی خود ساختہ کوششوں کا نتیجہ ہے اور نہ ہی یہ کوئی طرز زندگی جس کو بچا کر رکھنا خود "قومیت" کو بچا کے رکھنے کے مترادف ہو۔ یہ تو ایک ایسی ی کی جدوجہد کا نتیجہ ہے جو باہری طاقتوں کی مداخلت سے شکست خوردہ ہو چکی تھی اور جس کو کی فکر تھی تا کہ وہ اس بدلتی ہوئی دنیا میں عزت و برابری کا مقام حاصل کرے۔ ایشیائی قومیت ترک مقصد مختلف ملکوں میں مختلف شکل اختیار کرتا رہا ہے۔ ہندوستان اور انڈونیشیا

میں اِس نے ایک فکر انگیز اور جذباتی انقلاب کی صورت اختیار کی جس کا مقصد مغربی طاقتوں کی بیخ کنی تھی۔ چین میں یہ کمیونسٹ انقلاب کو پھیلانے کا ایک با اثر حربہ بن گئی۔ جاپان نے قومی انقلابات کو برپا کرنے میں سب سے زیادہ حصہ لیا۔ اس نے ملایا، برما، انڈوچین اور فلپائین میں نہ صرف یہ کہ فوجی ٹریننگ کا انتظام کیا بلکہ ہتھیار بھی تقسیم کئے۔ ہندوستان کی "انڈین نیشنل آرمی" کو منظم کیا اور ہندوستان کے قومی لیڈر سبھاش چندر بوس کو ہم خیال بنایا۔ جو بھی شکل اس انقلاب نے اختیار کی مقصد ایک ہی تھا کہ کسی طرح ایشیا سے مغربی طاقتوں کے تسلط کو ختم کر دیا جائے۔

بدیسی حکومت کے خلاف انقلاب کے اس مشترک مقصد نے ایشیائی قومیت کو مستحکم و متحد کر دیا۔ مقامی تنگ نظری ختم کر دی۔ سماجی شعور وسیع کر دیا۔ جس کے نتیجہ میں سوسائٹی متحرک ہوگئی۔ سیاسی کارکردگی بڑھ گئی۔ انقلابی طبقہ سے وابستگی کا احساس پیدا ہو گیا اور قومی مملکت کے یکساں مقصد کے لئے جاں نثاری وسرفروشی کا جذبہ پیدا ہو گیا۔ یہ سب بہت بڑی کامیابیاں سہی لیکن ان کی حیثیت بہر حال قومی اثاثہ کی ہے۔ ان کو انقلاب کا مقصد سمجھ لینا غلط ہوگا۔ ہم اب تک قومی اثاثہ کو بدیسی حکومت کے تسلط کو توڑنے کے منفی کام میں لگاتے رہے لیکن حصول آزادی کے بعد جب قومی نصب العین کے تعین اور قومی اداروں کے قیام کا وقت آیا تو ہماری قومی کارگزاریاں اور مفاد زوال پذیر ہونے لگے اور نجی مفاد جذبہ جاں فروشی پر حاوی ہونے لگے۔ قومی یک جہتی جو ایک دوسرے سے اور مملکت سے ہم آہنگی کے نتیجہ میں پیدا ہوتی ہے ایشیا میں منفی صورت میں بدیسی حکومت کے خلاف تو باقی رہی لیکن جب تعمیری مقاصد طے کرنے کا وقت آیا اور مثبت جدوجہد کی ضرورت پیش آئی تو اس کا شیرازہ بکھرنے لگا۔

کہا جاتا ہے کہ قوموں کی پہچان ہمیشہ "منفی" ہوتی ہے ان کو آپ کسی مثبت خاصیت سے نہیں پہچانتے بلکہ محض اس وجہ سے جانتے ہیں کہ فرانسیسی جرمن نہیں ہوتے یا اٹلی اور تھائی لینڈ کے باشندے برمی یا ملائی نہیں ہوتے۔ یہ بات ایشیائی قومیت پر بھی صادق آتی ہے اپنی قومی یک جہتی کو برقرار رکھنے کے لئے ایشیائی قومیت کو ہمیشہ کسی باہری دشمن کی تلاش رہتی ہے۔ اسی منفی رویہ کی وجہ سے آج ایشیا کی قومیت قوت فیصلہ سے محروم نظر آتی ہے۔ اشتراکیت یا سوشلزم، جمہوریت یا مطلق العنانیت،

ٹائیت یا مغربیت، مذہبی یا سیکولر مملکت ۔ یہ اور ایسی طرح کے اور بہت سے متبادل نظام سوسائٹی کے مختلف طبقے پیش کرتے رہتے ہیں لیکن آج تک یہ فیصلہ نہ ہو سکا کہ ان اداروں اور نظاموں میں سے کس کو چھوڑا جائے اور کس کو اختیار کیا جائے ۔ یہی گومگو کی کیفیت روزمرہ کے مسائل میں بھی نظر آتی ہے ہندوستان کو ہندی بہ حیثیت قومی زبان کے اپنانا چاہیئے یا انگریزی کو ایک مدت غیر معینہ کے لئے اختیار کرنا چاہیئے ۔ انڈونیشیا اپنی یک جہتی کے لئے وحدانی طرز حکومت کو اختیار کرے یا علٰحدگی کے جذبہ کو مطمئن کرنے کے لئے وفاقی طرز حکومت کو اختیار کرے تو "یونین" اور "یونٹ" کے درمیان اختیارات کی تقسیم کس تناسب سے ہو ۔ اسی طرح معاشی سرگرمیوں کو فرد اور مملکت کے درمیان کس طرح تقسیم کیا جائے کہ ایک طرف فرد کی آزادی و اس کی انفرادیت کو کوئی نقصان نہ پہونچے اور دوسری طرف سماجی مساوات و انصاف پر بھی آنچ نہ آنے پائے ۔ ان مسائل پر قطعی فیصلہ نہ ہو سکنے کی وجہ یہ ہے کہ قومیت کا خود کوئی ثبت نصب العین نہیں ہے ۔ قومی مقصد کی یکسانیت مختلف طبقوں کے درمیان بٹ کر رہ گئی ہے جس کے نتیجہ میں ہر طبقہ اپنے آپ کو قومی مقصد کا واحد رہنما اور دوسرے طبقوں کے وجود کو قومی مفاد کے منافی سمجھتا ہے ۔ اگر کسی سوسائٹی کی تشکیل مختلف طبقاتی عناصر سے ہوئی ہو تو ان میں سے کسی ایک طبقہ کو قومیت کا صحیح رہنما تسلیم کر کے نمایاں حیثیت دینا یا کسی کو یہ کہکر علٰحدہ کرنا کہ یہ قومیت کے عام کردار سے میل نہیں کھاتا انتہائی خطرناک صورت ہے ۔ کسی بھی بنا پر ہم ان میں سے کسی کو علٰحدہ نہیں کر سکتے کیونکہ سب ہی قومی زندگی کے ناقابل فراموش اجزاء ہیں ۔

صحیح قومیت کے اظہار کا ذریعہ ایک آزاد حکومت ہوتی ہے لیکن ایشیائی حکومتوں کے ساتھ مشکل یہ ہے کہ عوام اور ان کے چند لیڈروں کے درمیان ایک زبردست ذہنی خلا ہے ۔ عوام اَن پڑھ اور سیاسی شعور سے بے بہرہ ہیں ۔ اُن کے لیڈر خیالات کے اعتبار سے مغربی ذہنیت رکھنے کی وجہ سے اپنی ہی سوسائٹی میں اجنبی ہیں ۔ نتیجہ یہ ہے کہ دونوں طبقوں میں اظہار خیالات کے لئے کوئی رابطہ باقی نہیں ہے ۔ سوال یہ ہے کہ قومی لیڈر مستعار لئے ہوئے سیاسی اداروں میں وہ ضروری تبدیلیاں کیسے کریں جو عوام کے سماجی و روایتی شعور اور مقامی ضرورتوں کے پیش نظر ضروری ہیں ۔

جہاں اظہارِ خیال کے راستے یوں مسدود ہوں اور حاکم و محکوم ایک دوسرے کے لئے اس طرح اجنبی ہوں وہاں حکومت صحیح معنوں میں آزاد نہیں ہو سکتی اور نہ ہی وہ صحیح قومیت کے اظہار کا ذریعہ بن سکتی ہے۔ اس کے علاوہ قومی شعور برقرار رکھنے کے لئے ایشیائی قومیت نے غلط وعدے کئے اور نفرت کے جذبہ کو ہوا دی اس نے قومی ذمہ داری کے احساس کو کمزور کر دیا جس کے نتیجہ میں اظہارِ خیال اور سیاسی کارکردگی مضمحل ہو گئی۔ یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ ابھی سیاسی اداروں کی جڑیں مضبوط بھی نہ ہونے پائی تھیں کہ فوج نے سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لینا شروع کر دیا جس کے نتیجہ میں نئی حکومتوں کو اقتصادی حیثیت سے زیرِ بار ہونا پڑا اور اپنے تمام معاشی و سماجی منصوبوں کو ترقی کی رفتار سست کرنی پڑی۔ چین میں سماجی انحطاط کا باعث فوج کی سیاسی سرگرمیاں ہیں۔ ہندوستان و پاکستان کی اقتصادی حالت ابتر ہونے کی وجہ بہت کچھ یہ ہے کہ دونوں میں فوجی اسلحے کی دوڑ جاری ہے۔ انڈونیشیا اور ویٹ نام میں فوج کی سیاسی سرگرمیاں امن کے لئے خطرہ بنی ہوئی ہیں۔

معاشی حیثیت سے ایشیائی ممالک نے جمہوریت کے ساتھ سرمایہ داری کے گٹھ جوڑ کو کبھی عزت کی نگاہ سے نہیں دیکھا جس کا مغربی ممالک ایک عرصہ تک کمیونزم کے خلاف پروپیگنڈہ کرتے رہے۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ ایشیا کے قومی لیڈروں کے ذہن میں یہ خیالات غیر قومی حکومتوں کے استحصال سے وابستہ رہے ہیں۔ اس لئے ایشیا میں معاشی و سماجی پالیسی میں سوشلزم یا تقریباً سوشلسٹ نظریہ کی طرف ایک عام رجحان پایا جاتا ہے۔ "جمہوری سرمایہ داری" کو رد کر کے "جمہوری سوشلزم" کو اختیار کرنے کی جو بھی وجہیں ہوں مشکل در اصل یہ ہے کہ ذہنوں میں ابھی تک سوشلزم ہی کی تعریف صاف نہیں ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ معاشی و سماجی پالیسی انفرادی و ریاستی انٹر پرائیز کے درمیان گنجلک ہو کر رہ گئی ہے۔

بدیسی حکومت کے خلاف ایشیا میں قومی یکجہتی برقرار رکھنے کے لئے "خود پسندی" اور "خود شناسی" ضروری تھی لیکن حصولِ آزادی کے بعد ایشیائی قومیت کی "خود بینی" میں انتہا پسندی نے مختلف طبقاتی عوامل کی ہم آہنگی کو ختم کر دیا۔ اس طرح قومی انقلاب کے وقت جو خصوصیت یکجہتی کا باعث تھی وہ

اب تفریق کا باعث ہوگئی ۔ اس کی وجہ سے "پلیورل" سوسائٹی کے تمام مسائل اٹھ کھڑے ہوئے اور اکثریت
اقلیت کی کشمکش شروع ہوگئی۔ آج ایشیا کی قومیت کے سامنے یہ بنیادی مسئلہ ہے اس وجہ سے نہیں
کہ اور تمام مسائل اسی سے پیدا ہوئے ہیں بلکہ اس وجہ سے کہ ان مسائل کی موجودگی میں اکثر یہ شبہ
ہونے لگتا ہے کہ ایشیائی ملکوں کو قومی مملکت بھی سمجھا جائے یا نہیں۔ مثال کے طور پر ملیشیا، انڈونیشیا
اور تھائی لینڈ میں چینی۔ لنکا میں ہندوستانی، ہندوستان میں ناگا۔ برما میں Karens اور Shans
اور انڈونیشیا میں اہل جاوہ ایسے ، ہیں جو ان ممالک میں خود مختار رہنے کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ان
مطالبات کی شدت سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایشیا کی مملکتیں آگے چل کر چھوٹی چھوٹی اکائیوں میں بٹ جائیں
گی بالکل اسی طرح جس طرح سے عہد وسطیٰ کے یوروپ نے اپنے مقامی مطالبات کی تسکین کے لئے اپنے
کو چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں تقسیم کرنے پر مجبور پایا۔ پنجابی صوبہ کا خود رائے دہندگی اور مرکز سے آزاد رہنے
کا مطالبہ اور پنجاب اور ہریانہ صوبوں کے درمیان تقسیم دراصل اِسی رجحان کے ابتدائی مظہر ہیں۔ کہا
جاتا ہے کہ اقتصادی منصوبہ بندی اور قومیت کے درمیان گہرا تعلق پیدا ہو جانے سے شاید یہ مرکز
گریزی کا رجحان رک جائے لیکن یہ امید موہوم ہے۔ بہرحال ایشیا کی قومیت کے سامنے جو سیاسی، معاشی
اور سماجی مسائل کے حل کرنے میں دقتیں ہیں وہ دراصل خارجی نہیں بلکہ داخلی ہیں۔ وہ ہمارے ذہن،
اسپرٹ اور رجحان کی دقتیں ہیں جس کی وجہ سے ہم کبھی پیچھے ہٹتے ہیں اور کبھی آگے بڑھتے ہیں۔ اس
طرح ہم رجعت پسندی اور ترقی پسندی کی کشمکش میں مبتلا ہیں ۔

۳

عربوں کی قومیت کا سرچشمہ ایک عرصہ تک انگلستان اور فرانس رہے لیکن بعد میں دونوں سے
رنجشیں پیدا ہوگئیں ۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ فرانس نے مینڈیٹ ختم کرکے سیریا اور لبنان کو نو آبادیات
بنالیا اور انگلستان نے اسرائیلیوں کو فلسطین میں بسا کر ایک نئی ریاست کی بنا ڈالی۔ اس کے بعد ہی عربوں
کی قومیت کا واحد مقصد مغربی طاقتوں سے چھٹکارا حاصل کرنا ہوگیا۔ ایک زمانہ تھا جب کہ شاہی
خاندان کے افراد دولت عثمانیہ کے خلاف قومی انقلاب میں حصہ لے کر مغربی طاقتوں کا قرب حاصل

کرتے تھے۔ لیکن آج کے قومی رہنما جن میں صدر ناصر کی حیثیت نقش اول کی ہے مغربی طاقتوں کے سخت مخالف ہو گئے اور ان کا مقصد عرب سوسائٹی کی از سر نو تشکیل ہو گیا۔

مشرق وسطی میں مغربی طاقتوں کی دلچسپی کی وجہ صرف تیل نہیں ہے بلکہ اس کی جغرافیائی حیثیت بھی ہے۔ مغربی طاقتوں کے لئے سب سے اہم بات یہ ہے کہ مشرق وسطی نقشہ میں کہاں ہے اس کے بعد یہ اہم ہے کہ اس کے ریگستان کی تہہ میں کیا ہے۔ چنانچہ عدن کی نو آبادیات، خلیج فارس سے برطانیہ کا معاہدہ اور کویت سے اس کی دلچسپی کی وجہ "ارضیاتی" اور "جیو لوٹیکل" دونوں ہیں، جس کی سخت مخالفت سعودی عربیہ اور عراق کر رہے ہیں۔

لیکن عرب قومیت کی انفرادیت مغربی ممالک کی مخالفت میں نہیں بلکہ اس کو آپسی جھگڑوں میں استعمال کرنے میں مضمر ہے۔ مثال کے طور پر ایران میں ڈاکٹر مصدق کا برسر اقتدار آنا بھی قومیت اور ۱۹۵۳ء میں ان کا معزول ہونا بھی۔ اسی طرح ۱۹۵۸ء اور ۱۹۶۳ء کے درمیان عراق کے صدر جنرل قاسم کا برسر اقتدار اور معزول ہونا قومیت ہی کی کرشمہ سازی سمجھی جاتی ہے۔ آزادی کے بعد شام کے ہر انقلاب کو قومی کہا جاتا ہے۔ ۱۹۶۲ء میں یمن کا ریپبلکن انقلاب بھی قومی اور اس کے ردعمل میں شاہی انقلاب بھی قومی کہلاتا ہے۔ برطانیہ کے خلاف صدر ناصر کی کارکردگی کو بھی قومیت کہا جاتا ہے جس کے نتیجہ میں شرقی اردن کے بادشاہ نے عرب فوج سے جنرل گلب کو علحدہ کر دیا لیکن کچھ عرصہ کے بعد اردن کے بادشاہ کا ناصر کے حامیوں کے خلاف اقدام بھی قومیت کہلاتا ہے کیونکہ اس نے جارڈن کو متحد کیا اور تقسیم ہونے سے بچا لیا۔

آپس کی ان نا اتفاقیوں کی وجہ محض سیاسی نہیں بلکہ معاشی بھی ہے۔ مشرق وسطی کے ممالک کو معاشی حیثیت سے دو حصوں میں بانٹا جا سکتا ہے۔ وہ امیر ممالک جن کے پاس تیل کے ذخیرے ہیں اور باقی وہ غریب ممالک جو اس دولت سے محروم ہیں۔ جب بھی کبھی عرب یکجہتی کو باعمل بنانے کی بات آتی ہے امیر ممالک یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ ان کی تیل کی دولت میں غریب ممالک کو بھی شریک کرنا پڑے گا جس کے لئے وہ آمادہ نہیں ہیں۔ انھیں معاشی مقاصد کی حفاظت میں وہ

عرب اتحاد کے بجائے موجودہ سیاسی سرحدوں کو باقی رکھنا چاہتے ہیں۔ عرب یونین بن جانے کے بعد چاہے سیاسی سرحدیں جوں کی توں باقی رہیں لیکن معاشی سرحدیں ضرور ٹوٹ جائیں گی۔ یہی وجہ ہے کہ پان عرب سیاسی یونین کا مطالبہ شدت سے ان ممالک کی طرف سے آتا ہے، جو غریب اور تیل کی دولت سے محروم ہیں جیسے مصر، سیریا اور یمن اور اس تجویز کی مخالفت وہ امیر ممالک کرتے ہیں جن کے یہاں تیل کے ذخیرے ہیں جیسے سعودی عربیہ، عراق، کویت اور خلیج فارس۔ اسلامی برادری اور تہذیبی ومذہبی ہم آہنگی کی بات صرف زبانی کی جاتی ہے ورنہ مشرق وسطی کا معاشی طبقہ موجودہ ریاستی سرحدوں کو تبدیل کرنے کا سخت مخالف ہے۔ کیونکہ یہی سرحدیں تو اس طبقہ کی تجارتی اجارہ داری کو قائم کئے ہوئے ہیں۔ اس طرح عرب قومیت کا وجود ایک "جذباتی مخزن" کا ہے جو ہمیشہ متحرک تو رہے گا لیکن اٹلانٹک سے لے کر خلیج فارس تک اس جذبہ کو کوئی سیاسی حقیقت سمجھنا یا اس کی امید کرنا محض خیالِ خام ہے۔

۴

کہا جاتا ہے کہ قومی مملکتوں کی سرحدیں خود ساکنانِ مملکت مقرر کرتے ہیں۔ کسی اور طرح سے ان کا تعین غیر فطری ہوتا ہے اس اصول پر افریقہ کی کسی مملکت کو قومی مملکت نہیں کہا جا سکتا۔ افریقہ میں فطری سرحدیں قبیلوں کی ہیں جبکہ مملکت کی سرحدیں بدیسی حکومت کی بنائی ہوئی ہیں۔ یوروپ کی نوآبادیاتی طاقتوں نے فطری قبائلی سرحدوں کا خیال کئے بغیر افریقہ کو اپنی مصلحت کے مطابق بانٹ لیا۔ اب جبکہ یہی آزاد مملکتوں کی سرحدیں قرار پا چکی ہیں اِن سے "مِل" کے قول کی تصدیق نہیں ہوتی کہ "ملکوں کی سرحدیں قوموں کے اعتبار سے ہونی چاہئیں۔"

قومی مملکتوں کی تشکیل میں انفرادی وفاداری کی ضرورت ہوتی ہے۔ افریقہ میں مشکل یہ ہے کہ جن اکائیوں سے یہ وفاداری وابستہ ہے وہ یا تو قومی مملکتوں سے بہت چھوٹی ہیں یا بہت بڑی۔ محدود وابستگی قبیلہ کے ساتھ ہے جس کو قومی مملکت کا مرتبہ دیا جاتا ہے لیکن اس کا سیاسی وسماجی قد مملکت سے بہت چھوٹا ہے۔ وسیع وابستگی پان افریقی تصور کے ساتھ ہے جس میں کئی سیاسی وسماجی اکائیوں کا وجود قومی مملکت کی تشکیل میں حائل ہے۔ افریقہ کے سامنے یہی دو بڑی دشواریاں ہیں۔ ایک طرف

تو ملکی سرحدیں غیر فطری اور دوسری طرف انفرادی وفاداری چھوٹی و بڑی اکائیوں میں تقسیم جن میں سے کسی پر بھی قومی مملکت کا اطلاق نہیں ہوتا۔

حصولِ آزادی کے بعد افریقہ قبائلی جھگڑوں کا شکار ہو گیا جن میں طاقت و اختیار کی دوڑ شروع ہو گئی اور سب ہی ایک دوسرے سے سبقت لے جانے یا حاوی ہو جانے کے منصوبے بنانے لگے۔ ایک قبیلہ جس کو دوسرے قبیلے اپنے سے کمتر سمجھتے تھے وہ آزادی کے بعد ترقی کی دوڑ میں آگے نکل گیا۔ گولڈ کوسٹ میں آشانتی قبیلہ سرحدی قبیلوں کو اسی نظر سے دیکھتا تھا لیکن نکرومہ کی قیادت میں سرحدی قبائل حصولِ آزادی کے بعد آگے بڑھ گئے اور انھوں نے گولڈ کوسٹ میں (جس کا آزادی کے بعد نام گھانا ہو گیا ہے) اپنے لئے ایک مخصوص مقام حاصل کر لیا جو دوسرے قبیلوں کے لئے باعث رنجش ہو گیا۔ مختلف سیاسی پارٹیوں کے وجود کی مخالفت اسی نقطۂ نظر سے کی جاتی ہے کہ ان کی بنیادیں قبائلی ہیں اور یہ افریقہ کی مملکتوں کو قبائلی بنیادوں پر چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں بانٹ کر رکھ دیں گی۔ کہا جاتا ہے کہ افریقہ کی متنوع سوسائٹی میں اگر "ملٹی پارٹی سسٹم" کو جگہ دے دی جائے تو اس سے تقسیم کار مرکز گریز عناصر کی حوصلہ افزائی ہوگی۔ لیکن سوسائٹی کی اسی خصوصیت کی وجہ سے کسی ایک پارٹی کا بھی تصور نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اگر عوام تک پہونچنا ہے اور ان سے کوئی رابطہ قائم رکھنا ہے تو سب سے موثر ذریعہ وہی قبیلے ہیں۔ افریقہ کی تاریخ اور افریقہ کی روایات کو قومی عزت بخش کر قبائلی تفریق کی شدت کو کم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے لیکن اس سے قومی تصور ابھرنے کے بجائے قبائیلی (خوشگوار یا ناخوشگوار) تعلقات ہی کا تصور ابھرتا ہے۔ افریقہ کے لئے یہ قبیلے ایک تخریب کی علامت بن چکے ہیں اور جب تک ان کو ختم نہ کر دیا جائے قومی مملکت کا وجود ناممکن ہے۔ اس مسئلے کو دو طرح سے حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ پہلا حل یہ ہے کہ قبیلوں کے اعتبار سے قومی مملکتیں بنا دی جائیں جیسا کہ نائیجیریا میں دیکھتے ہیں جہاں ملکی اور قبائلی سرحدیں ایک ہیں۔ لیکن یہ حل صرف وہیں کارگر ہو سکتا ہے جہاں قبیلے خود اتنے بڑے ہوں کہ ان پر مملکت کا اطلاق ہو سکے۔ دوسرا حل یہ ہے کہ قبائلی وجود کو ختم کر کے سوسائٹی میں ایک قومی تصور پیدا کیا جائے۔ یہی طریقہ اکثر ملکوں نے اختیار کیا ہے لیکن اپنی تمام کوششوں کے باوجود قبیلوں

کا وجود باقی ہے اور اس لحاظ سے افریقہ کا ہر چھوٹا بڑا، وحدانی و وفاقی ملک اپنے اندر ایک "کنا بنگا" بسائے ہوئے ہے۔

پان افریقی تصور یوروپ کے اُس پورے رویہ کے خلاف ایک ردّعمل ہے جو اس نے ماضی میں افریقہ کے ساتھ روا رکھا۔ کچھ لوگوں کے خیال کے مطابق یہ ایک نسلی تعصب کی پیداوار ہے جس کا مقصد سیاہ فام قوم کی برتری قائم کرنا ہے۔ دوسرے پان افریقی تصور کا ایک وسیع نظریہ پیش کرتے ہیں، ان کے خیال کے مطابق یہ نسلی تعصب سے بالاتر ہر اس شخص کے لئے ہے جو افریقہ میں پیدا ہوا ہو اور وہاں کا باشندہ ہو۔ کچھ کا یقین ہے کہ افریقہ کی معاشی ترقی اور اس کے اتحاد کے لئے یہ تصور بہت ضروری ہے۔ کہا جاتا ہے کہ افریقہ کی قومیت نہ صرف یہ کہ بے معنی بلکہ خطرناک ہو جائے اگر اس کو پان افریقی تصور سے وابستہ نہ کر دیا جائے۔ ۱۹۵۹ء میں نکرومہ نے گھانا کی دسویں سالگرہ کے موقع پر کہا تھا کہ "آج سے کوئی شخص اپنے آپ کو فینٹ، آشانتی، ایو، فاس اور ڈوگمباس نہ سمجھے وہ سب اپنے آپ کو اہلِ گھانا سمجھیں۔" یہ بات قابل غور ہے کہ وہ گھانا مملکت کے قومی تصور کو مضبوط کرنے کے لئے ایسا نہیں کہہ رہے تھے بلکہ جیسا کہ انھوں نے خود آگے چل کر واضح کیا کہ "اس سے وہ انسانی ذہن کو قبائلی تنگ نظری سے آزاد کرا کے ایسی وسیع النظری پیدا کرانا چاہتے ہیں جو پان افریقی تصور کا نصب العین ہے۔" اسی پان افریقی تصور کے پیش نظر افریقہ کے باشندے اپنے آپ کو کسی ذاتی ملک کے بجائے پورے افریقہ سے ہم آہنگ کرتے ہیں۔ ان کا یقین ہے کہ افریقی شخصیت، افریقی تاریخ، افریقی تہذیب، افریقی سوشلزم، افریقی جمہوریت اور سول سروس کا کلیتاً افریقی بنانے کا تصور ان چھوٹی چھوٹی مملکتوں میں کیا ہی نہیں جا سکتا جو یوروپ کے تسلط کی دین ہیں۔

اس وقت افریقہ کی قومیت ایک عجیب کشمکش میں مبتلا ہے۔ اگر چھوٹی مملکتوں کو گھٹا کر قبیلوں کے مطابق کر دیا جائے تو اس سے قبائلی جھگڑے اور اس سے پیدا شدہ نقصانات سے تو نجات مل جائے گی لیکن موجودہ قومی مملکتوں کا تصور باقی نہیں رہے گا۔ دوسری طرف اگر پورے افریقی براعظم کو پان افریقی تصور کے تحت ایک اکائی مان لیا جائے تو شبہ ہونے لگتا ہے کہ کیا اتنے بڑے علاقہ اور

اس میں بسنے والے اتنے مختلف باشندوں پر ایک قومی مملکت کا اطلاق ہو سکتا ہے ؟ یورپ خود اس کشمکش سے گزر چکا ہے۔ ایک طرف رومن امپائر کا آفاقی تصور تھا اور دوسری طرف جاگیرداری کا مقامی تصور۔ لیکن ان میں سے کوئی قومی مملکت کی شکل اختیار نہ کر سکتا تھا۔ علاقائی مملکتوں کے قیام نے اس کشمکش سے نجات دلائی کیونکہ یہ اکائی ایسی تھی جو جاگیرداری سے بڑی اور رومن امپائر کے آفاقی تصور سے چھوٹی تھی۔ میرا خیال ہے کہ اپنے قبائلی اور پان افریقی تصور سے پیدا شدہ مشکلات کے حل کے لئے افریقہ کو بھی یورپ کی طرح کسی علاقائی مملکت کے قیام کا راستہ اختیار کرنا پڑے گا۔

۵

تاریخ شاہد ہے کہ انسان کی اجتماعی زندگی ایک زمانہ تک خاندان، گاؤں، قبیلہ اور ذات پات تک محدود رہی۔ اگرچہ قومیت پوری انسانی برادری کو اپنے اندر سمو لینے میں ناکامیاب رہی لیکن اس سے انسان کی اجتماعی زندگی کم از کم ایک محدود دائرے سے نکل کر قومی مملکت کے وسیع دائرے تک ضرور پہونچ گئی۔ قومی مملکتیں اپنی ارتقاء سے لے کر آج تک تین منزلوں سے گزری ہیں۔

پہلی منزل خالص قومیت کی منزل ہے۔ اس منزل میں قومیت کا مقصد تسلیم شدہ جغرافیائی حدود میں اقتدار اعلیٰ کے ساتھ آزادی حاصل کرنا ہوتا ہے۔ اِس ابتدائی منزل کی قومیت کو "اجتماعی خود غرضی" کا نام دیا گیا ہے یا زیادہ سے زیادہ اس کو آپ "اجتماعی تعلق خاطر" کہہ لیجئے۔ اس منزل کی قومیت میں خود بینی کے عناصر زیادہ ہوتے ہیں۔ اپنی تہذیب اور اپنے طریقہ زندگی کو مکمل اور صحیح سمجھا جاتا ہے اور دوسروں کی تہذیب اور طریقہ زندگی سے نفرت پیدا کر کے اس کو مضبوط بنایا جاتا ہے۔

قومیت کی دوسری منزل "اجتماعی تحفظ" کی منزل ہے۔ یہ منزل اس وقت آتی ہے جب قومی مملکتوں کو یہ احساس پیدا ہو جاتا ہے کہ ان کی بقا کے لئے پہلے "امن" اور دوسرے خوشحالی لازم و ملزوم ہیں اور اِن کے حصول کے لئے ایک دوسرے کی امداد ضروری ہے۔ یہاں پہونچ کر پہلی منزل کی "خالص خود غرضی" "مصلحت اندیشی" میں بدل جاتی ہے۔ قومی مملکتوں کو اپنی بقا کے لئے اپنا وجود حقیر و ناکافی معلوم ہونے لگتا ہے اگرچہ جغرافیائی سرحدوں کا تحفظ اسی قومی شدت کے ساتھ کیا جاتا ہے

جو پہلی منزل کا طرۂ امتیاز تھا۔ اس منزل میں آکر وطن پرستی کا جذبہ اگرچہ غیر ضروری نہیں سمجھا جاتا لیکن ثانوی ضرور سمجھا جاتا ہے۔

تیسری منزل بین الاقوامیت کی منزل ہے جس کے سامنے قومی ضرورت دب جاتی ہے کیونکہ اس کا نصب العین انسانیت ہوجاتا ہے۔ یہ وہ منزل ہے جہاں پہونچ کر انسانی ضرورتوں کو قومی سرحدوں میں بانٹ کر نہیں پورا کیا جاتا۔ جیسا کہ اب تک قومی ریاستیں پورا کرتی رہی تھیں یا ان سے بھی پہلے شہری ریاستیں پورا کیا کرتی تھیں۔ یہ منزل پورے طور پر حاصل نہیں کی جاسکی ہے اور نہ اس وقت تک حاصل ہوسکے گی جب تک فوجی طاقت کو کسی بین الاقوامی ادارے کے سپرد نہ کردیا جائے اور مملکتیں یہ خیال نہ ترک کردیں کہ اقتصادی نظریہ وپالیسی طے کرنا ان کے اقتدار اعلیٰ میں شامل ہے۔ ایسا ہوجانے کے بعد تہذیبی اکائی کو سیاسی اہمیت حاصل نہ ہوسکے گی جس کی وجہ سے وہ دوسری اکائیوں سے برسرپیکار ہوجاتی ہے۔ اسی صورت میں تقسیم کار عناصر کی اصل وجہ ختم کی جاسکتی ہے۔ بغیر اس کے بین الاقوامیت کی منزل تک رسائی مشکل ہے۔ لیکن مملکتوں میں عام رجحان قومیت کی اسی تیسری منزل کی طرف پایا جاتا ہے۔ "یونیسکو" نے انسانی تہذیب کی آفاقیت، سائینس کی لامحدود وسعت اور نفرت ورنجش سے پاک تعلیم پر زور دیا ہے۔ یہ اصول محض غیر قومی نہیں بلکہ مکمل طور پر بین الاقوامی ہیں۔ انھیں سے پتہ چلتا ہے کہ دنیا دھیرے دھیرے بین الاقوامی نظریہ کی طرف گامزن ہے۔

آج دنیا کی مملکتوں میں توازن باقی نہیں ہے کیونکہ یہ قومیت کی مختلف منزلوں سے گذر رہی ہیں اور منزلوں کے اختلاف کے باوجود بہرحال سب ہی کو مل جل کے رہنا ہے۔ اگرچہ پندرھویں صدی میں یورپ، ایشیا اور امریکہ اور اٹھارویں صدی میں برطانیہ اور جاپان مختلف منزلوں میں تھے لیکن چونکہ رسل ورسائل کی کمی تھی اس لئے ایک دوسرے سے اجنبی تھے اور ان اختلافات کا کوئی احساس نہ پیدا ہوا تھا لیکن آج یہ بات آسانی سے نظر انداز نہیں کی جاسکتی کہ ترقی یافتہ مغربی ممالک جبکہ قومیت کی تیسری منزل میں داخل ہورہے ہیں ایشیا اور لیٹین امریکہ کے بہت سے ممالک ابھی دوسری منزل اور افریقہ پہلی ہی منزل میں ہے۔ مسئلہ اور بھی

پیچیدہ ہو جاتا ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ ان منزلوں کو قطعیت کے ساتھ تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ ایک ہی ملک جو بین الاقوامی نظریہ کا حامل ہے کچھ مسئلوں میں روایتی قوم پرستی کا شکار ہو جاتا ہے۔ ہندوستان کے سابق صدر ڈاکٹر رادھا کرشن نے انسانیت کے لئے بین الاقوامی وفاداری پر زور دیتے ہوئے کہا تھا کہ "انسانی نسل ایک ہے۔ یہ ایک محض طرز بیان نہیں ایک تاریخی حقیقت بنتی جا رہی ہے"، ایک دوسری تقریر میں انھوں نے کہا تھا کہ "آج بیسویں صدی کا انسان جبکہ کائنات کے راز افشا کر رہا ہے اُس کو دنیا کے کسی گوشے میں محض اس وجہ سے محصور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اتفاق سے وہاں پیدا ہوا تھا۔ ہماری حقیقی قومیت انسانی نسل ہے اور ہمارا گھر یہ دنیا" اس لحاظ سے ہندوستان کا نقطۂ نظر بین الاقوامی قرار پاتا ہے۔ لیکن دوسری طرف ہندوستان کے سیاسی فیصلے خالص قومی ہیں۔ کیرالا میں کمیونسٹوں کی گرفتاری حفاظتی کونسل میں پاکستان کی کشمیر میں بے جا مداخلت کے خلاف ہندوستان کا احتجاج۔ ہندوستان کے وزیر دفاع کا اعلان کہ ہندوستان چین یا پاکستان کی طرف سے ہونے والے ہر حملہ کے لئے تیار ہے۔ مغربی جرمنی، کناڈا اور ایران کے خلاف ہندوستان کا سخت احتجاج کہ یہ ممالک پاکستان کو سیبر جیٹ اور دوسرے فوجی ساز و سامان فراہم کر کے ہندوستان کے امن کو خطرے میں ڈال رہے ہیں۔ ہندوستان کا ایک اقدام سابق صدر کے الفاظ میں "بین الاقوامی" ہے جبکہ دوسرا اقدام خالص "قومی" ہے۔ ایک اقدام "پرامید" ہے تو دوسرا ایسی خالص "حقیقت" جس سے کوئی ملک عہدہ برآ نہیں ہو سکتا۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ قومیت کی دونوں منزلیں بیک وقت ایک ہی ملک، ایک ہی زمانہ اور ایک ہی نسل میں پائی جاتی ہیں۔

یہ امید کی جاتی ہے کہ آفاقیت قومیت کو کسی منزل میں پہونچ کر اپنے میں جذب کر لے گی۔ یوروپین کمونٹی۔ پان افریقی۔ پان عرب اور کمیونسٹ تحریکیں عالمی ریاست کی طرف ہماری رہنمائی کر رہی ہیں۔ لیکن یہ سب قبل از وقت امیدیں اور آرزومندانہ خواہشات ہیں۔ یہ بڑی اکائیاں اگرچہ مافوق لاقومیت کا درجہ رکھتی ہیں لیکن دراصل ایک دوسرے کے خلاف منظم کی گئی ہیں۔ جس کی وجہ سے یہ اعتماد سے نہیں کہا جا سکتا کہ یہ سب ہماری رہنمائی بین الاقوامیت کی طرف کریں گی۔ اس کے

جو پہلی منزل کا طرۂ امتیاز تھا۔ اس منزل میں آکر وطن پرستی کا جذبہ اگرچہ غیر ضروری نہیں سمجھا جاتا لیکن ناکافی ضرور سمجھا جاتا ہے۔

تیسری منزل بین الاقوامیت کی منزل ہے جس کے سامنے قومی ضرورت دب جاتی ہے کیونکہ اس کا نصب العین انسانیت ہو جاتا ہے۔ یہ وہ منزل ہے جہاں پہونچ کر انسانی ضرورتوں کو قومی سرحدوں میں بانٹ کر نہیں پورا کیا جاتا۔ جیسا کہ اب تک قومی ریاستیں پورا کرتی رہی تھیں یا ان سے بھی پہلے شہری ریاستیں پورا کیا کرتی تھیں۔ یہ منزل پورے طور پر حاصل نہیں کی جا سکی ہے اور نہ اس وقت تک حاصل ہو سکے گی جب تک فوجی طاقت کو کسی بین الاقوامی ادارے کے سپرد نہ کر دیا جائے اور مملکتیں یہ خیال نہ ترک کر دیں کہ اقتصادی نظریہ و پالیسی طے کرنا ان کے اقتدار اعلیٰ میں شامل ہے۔ ایسا ہو جانے کے بعد تہذیبی اکائی کو سیاسی اہمیت حاصل نہ ہو سکے گی جس کی وجہ سے وہ دوسری اکائیوں سے برسر پیکار ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں تقسیم کار عناصر کی اصل وجہ ختم کی جا سکتی ہے۔ بغیر اس کے بین الاقوامیت کی منزل تک رسائی مشکل ہے۔ لیکن مملکتوں میں عام رجحان قومیت کی اسی تیسری منزل کی طرف پایا جاتا ہے۔ "یونیسکو" نے انسانی تہذیب کی آفاقیت، سائنس کی لامحدود وسعت اور نفرت و رنجش سے پاک تعلیم پر زور دیا ہے۔ یہ اصول محض غیر قومی نہیں بلکہ مکمل طور پر بین الاقوامی ہیں۔ انھیں سے پتہ چلتا ہے کہ دنیا دھیرے دھیرے بین الاقوامی نظریہ کی طرف گامزن ہے۔

آج دنیا کی مملکتوں میں توازن باقی نہیں ہے کیونکہ یہ قومیت کی مختلف منزلوں سے گذر رہی ہیں اور منزلوں کے اختلاف کے باوجود بہر حال سب ہی کو مل جل کے رہنا ہے۔ اگرچہ پندرھویں صدی میں یورپ، ایشیا اور امریکہ اور اٹھارویں صدی میں برطانیہ اور جاپان مختلف منزلوں میں تھے لیکن چونکہ رسل و رسائل کی کمی تھی اس لئے ایک دوسرے سے اجنبی تھے اور ان اختلافات کا کوئی احساس نہ پیدا ہوا تھا لیکن آج یہ بات آسانی سے نظر انداز نہیں کی جا سکتی کہ ترقی یافتہ مغربی ممالک جبکہ قومیت کی تیسری منزل میں داخل ہو رہے ہیں ایشیا اور لیٹین امریکہ کے بہت سے ممالک ابھی دوسری منزل اور افریقہ پہلی ہی منزل میں ہے۔ مسئلہ اور بھی

پیچیدہ ہو جاتا ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ ان منزلوں کو قطعیت کے ساتھ تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ ایک ہی ملک جو بین الاقوامی نظریہ کا حامل ہے کچھ مسئلوں میں روایتی قوم پرستی کا شکار ہو جاتا ہے۔ ہندوستان کے سابق صدر ڈاکٹر رادھا کرشن نے انسانیت کے لئے بین الاقوامی وفاداری پر زور دیتے ہوئے کہا تھا کہ "انسانی نسل ایک ہے۔ یہ ایک محض طرز بیان نہیں ایک تاریخی حقیقت بنتی جا رہی ہے"، ایک دوسری تقریر میں انھوں نے کہا تھا کہ "آج بیسویں صدی کا انسان جبکہ کائنات کے راز افشا کر رہا ہے اس کو دنیا کے کسی گوشے میں محض اس وجہ سے محصور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اتفاق سے وہاں پیدا ہوا تھا۔ ہماری حقیقی قومیت انسانی نسل ہے اور ہمارا گھر یہ دنیا" اس لحاظ سے ہندوستان کا نقطۂ نظر بین الاقوامی قرار پاتا ہے۔ لیکن دوسری طرف ہندوستان کے سیاسی فیصلے خالص قومی ہیں۔ کیرالا میں کمیونسٹوں کی گرفتاری حفاظتی کونسل میں پاکستان کی کشمیر میں بے جا مداخلت کے خلاف ہندوستان کا احتجاج۔ ہندوستان کے وزیر دفاع کا اعلان کہ ہندوستان چین یا پاکستان کی طرف سے ہونے والے ہر حملہ کے لئے تیار ہے۔ مغربی جرمنی، کناڈا اور ایران کے خلاف ہندوستان کا سخت احتجاج کہ یہ ممالک پاکستان کو سیبر جیٹ اور دوسرے فوجی ساز و سامان فراہم کر کے ہندوستان کے امن کو خطرے میں ڈال رہے ہیں)۔ ہندوستان کا ایک اقدام سابق صدر کے الفاظ میں "بین الاقوامی" ہے جبکہ دوسرا اقدام خالص "قومی" ہے۔ ایک اقدام "پرامید" ہے تو دوسرا ایسی خالص "حقیقت" جس سے کوئی ملک عہدہ برآ نہیں ہو سکتا۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ قومیت کی دونوں منزلیں بیک وقت ایک ہی ملک، ایک ہی زمانہ اور ایک ہی نسل میں پائی جاتی ہیں۔

یہ امید کی جاتی ہے کہ آفاقیت قومیت کو کسی منزل میں پہونچ کر اپنے میں جذب کر لے گی۔ یورپین کمونٹی۔ پان افریقی۔ پان عرب اور کمیونسٹ تحریکیں عالمی ریاست کی طرف ہماری رہنمائی کر رہی ہیں۔ لیکن یہ سب قبل از وقت امیدیں اور آرزومندانہ خواہشات ہیں۔ یہ بڑی اکائیاں اگرچہ ما فوق القومیت کا درجہ رکھتی ہیں لیکن دراصل ایک دوسرے کے خلاف منظم کی گئی ہیں۔ جس کی وجہ سے یہ اعتماد سے نہیں کہا جا سکتا کہ یہ سب ہماری رہنمائی بین الاقوامیت کی طرف کریں گی۔ اس کے

علاوہ ابھی خود قومیت کی منزلوں کے درمیان اس قدر تفاوت ہے کہ کوئی بھی ملک اپنی تمام کیج اوائیل
کو چھوڑ کر چشم زدن میں ایک منزل سے دوسری اور دوسری سے تیسری منزل میں نہیں پہونچ
سکتا۔ جب تک قومیت کی منزلوں کے درمیان یہ "فاصلے" موجود ہیں عالمی یکجہتی ناممکن ہے۔
اس لئے قومیت ہی انسانی برادری کی سماجی توسیع کا واحد وسیلہ رہے گی۔

سلام مچھلی شہری

غزل

اُسے بھی اپنے مسائل میں مبتلا نہ کرو
اُداس ہو تو کسی دوست سے ملا نہ کرو

کلی کھِلے گی، ستارے ضرور چمکیں گے
یہ اور بات کہ تم شکریہ ادا نہ کرو

مجھے تو اتنے پریشان، اتنے افسردہ
چراغ بن کے کہا تھا، کبھی جلا نہ کرو

گُنہ کی راہ میں، اک روشنی کا موڑ بھی ہے
مرے لیے ابھی اے دوستو! دعا نہ کرو

جو حُسن کار ہو، ساری فضا تمھاری ہے
اگر نہیں ہو تو پھر شکوۂ فضا نہ کرو

نئے رفیقو! مرے حال پر ترس کھا کر
ابھی سے ترکِ تعلق کی ابتدا نہ کرو

یہ کم نہیں ہے کہ اس دور میں بھی زندہ ہو
سلام! صورتِ حالات کا گلا نہ کرو

عبدالحلیم ندوی

عربی ادب میں افسانہ نگاری

رومان پسند مکتب فکر

(۲)

یہ عجیب بات ہے کہ ٹھیک اسی زمانے میں جبکہ منفلوطی اپنی ان کہانیوں کے ذریعہ معاشرہ کی دکھتی رگ پر اپنے مخصوص طریقے سے انگلی رکھ رہے تھے ایک دوسرا ادیب بھی بالکل انھیں کے نہج پر بالکل یہی کام کررہا تھا اور وہ تھا جبران خلیل جبران۔

بہت سے لوگوں کو شاید یہ بات عجیب سی لگے کہ میں نے جبران خلیل جبران کو جو شاید عربی میں ترقی پسند ادیبوں کے ہیرو اور قابل تقلید ادیب سمجھے جاتے ہیں بظاہر ایک مذہبی خیالات رکھنے والے اور مشرقی تہذیب وتمدن کے خوگر ادیب کے ساتھ ملادیا ہے اور دونوں کو ایک مقام پر لاکھڑا کیا ہے مگر کیا کیجئے کہ حقیقت یہی کچھ کہتی ہے

جبران لبنان کے ایک گاؤں میں ایک غریب گھرانے میں ۱۸۸۳ء میں پیدا ہوئے اور ۱۹۳۹ء میں انتقال کر گئے۔ باپ کا سایہ سر سے بچپن ہی میں اٹھ گیا تھا۔ ماحول ایسا تھا کہ جہاں بقول میخائیل نعیمہ "مارونی عیسائی، اور تھوڑی کسی عیسائی تاجر سے تیل تک نہیں خرید سکتا تھا[1]" لبنان میں اس وقت عیسائی پروہتوں اور زمینداروں کا راج تھا۔ دینی معاملات میں پادریوں کی بات حرف آخر اور دنیاوی معاملات میں زمینداروں کا حکم قانون اور دستور تھا، جس سے سرتابی کرنے والا گردن زدنی تھا۔ ان دوپاٹوں

---

(۱) مقدمہ میخائیل نعیمہ لمؤلفات جبران

کے بیچ میں لبنانی قوم بڑی مصیبت، فقر و فاقہ اور تنگ دستی کی زندگی بسر کر رہی تھی۔ مارونی عیسائیوں کے بہت سے خاندان اس دو طرفہ مصیبت کی تاب نہ لاکر امریکہ، برازیل اور میکسکو کے شہروں میں ہجرت کر گئے تھے۔ انھیں خاندانوں میں جبران کا خاندان بھی تھا جو ۱۸۹۵ء میں امریکہ پہنچا اس وقت جبران کی عمر صرف ۱۲ سال کی تھی۔ اس خاندان نے امریکہ کے شہر باسٹن میں ایک زمانے تک بڑی تنگدستی اور فقر فاقہ کی زندگی گزاری۔ ان کی بڑی بہن ماریانا محلے ٹولے کے لوگوں کے کپڑے سی کر گزر بسر کرنے کے لئے چند سکے کمالیتی تھیں۔ چنانچہ جبران نے ایک دن بڑے درد سے ان سے کہا کہ "تمھاری سوئی میری آنکھوں کو اندھی اور تمھارا تاگا میرے گلے میں پھانسی کا پھندا معلوم ہوتا ہے"[1]۔ جبران خلیل جبران نے اس تکلیف دہ ماحول اور ناساعد حالات میں پرورش پائی تھی طبیعت حساس تھی چنانچہ ان سارے واقعات نے دل پر وہ گہری چھاپ ڈالی جو رہتی عمر تک نہ مٹی اور جوں جوں وہ بڑھتے گئے دین و دنیا کے ٹھیکیداروں کے خلاف ان کا جذبۂ انتقام پروان چڑھتا گیا اور جب گوش و ہوش کی آنکھیں کھولیں تو یہ طے کرلیا کہ ان دونوں کے خلاف علم بغاوت بلند کریں گے اور اس مشن کو کامیاب بناکر چھوڑیں گے۔ چنانچہ انھوں نے جتنی بھی کہانیاں لکھی ہیں اکثر انھیں دونوں یعنی دین و دنیا کے ناقص علمبرداروں کی برائیوں، مظالم اور بدکرداریوں کا پردہ فاش کرتی ہیں۔ دوسری برائی جو اس زمانہ میں لبنانی متوسط خاندانوں میں بری طرح پھیلی ہوئی تھی۔ وہ تھی لڑکیوں کی بغیر ان کی مرضی کے بے جوڑ شادی، جس سے نہ معلوم کتنے خاندان تباہ ہوئے اور کتنے معصوم اور بے گناہ بچے ماں باپ کے جیتے جی یتیم ہو گئے۔ جبران نے اس زخم پر بہت تیز نشتر لگائے ہیں

آئیے اب جبران کی کہانیوں پر ایک طائرانہ نظر ڈال کر یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں کہ ان کا انداز فکر، طرز نگارش اور مرکزی خیال کیا ہے اور کہاں تک وہ ان میں کامیاب ہو سکے ہیں۔

جبران نے سب سے زیادہ لڑکی سے بغیر پوچھے اور اس کی مرضی کے خلاف زبردستی شادی کر دینے پر قلم اٹھایا ہے اور اتنی شد و مد اور اپنے فن کی پوری قوت سے اس مسئلہ پر لکھا ہے کہ اس کی مثال کسی اور ادیب کے یہاں نہیں ملتی۔ اور یہ اس وجہ سے کہ وہ خود بھی اس برائی کے کشتہ ہیں۔ ان کو "سلمی کرامہ" سے شدید محبت تھی اور سلمی کو بھی ان سے شدید لگاؤ تھا۔ سلمی سے ان کی شادی کی بات چیت طے ہو چکی

۱۔ مقدمہ میخائیل نعیمہ لمؤلفات جبران

تھی لیکن مطران نے سلمیٰ کو اپنے بھتیجے سے شادی کرنے پر مجبور کیا۔ جب کوئی چارہ نہ رہا تو سلمیٰ نے شادی کر لی لیکن اس غم میں جان جان آفریں کے حوالے کر دی۔ اس واقعہ کی چوٹ جبران کے دل پر اتنی کاری لگی کہ ساری عمر اس سے خون رستا رہا اور ان کی کہانیوں کی شکل میں دنیا کے سامنے اس ظلم و جبر کی خونچکاں کہانی کو دہراتا رہا۔ اس کی بہترین مثال ان کی کہانی "وردۃ الہانی" "مضجع العروس" اور "مرتا البانیہ" ہیں۔

ان کہانیوں میں انھوں نے جبری شادی اور اس کے مہلک انجام پر بڑے درد اور تاثر سے قلم اٹھایا ہے اور چونکہ خود اس مہلک بیماری کا شکار رہیں اس لئے جو کچھ لکھا ہے حقیقت میں ڈوب کر اور کرب و الم کی ایسی آمیزش کے ساتھ کہ سنگدل سے سنگدل آدمی کی آنکھوں میں بھی آنسو آجاتے ہیں۔ اسی طرح نوجوانوں کی اخلاقی پستی اور کم ہمتی کو بھی بڑے پر اثر انداز سے نمایاں کیا ہے جو سادہ لوح اور سادی لڑکیوں سے محبت و عشق کی پینگ بڑھا کر اپنی ہوس پوری کرنے کے بعد انھیں بے عزتی، بدنامی اور گمنامی کے تاریک گڑھے میں ڈال کر کس مپرسی کے عالم میں چھوڑ کر چلے جاتے ہیں۔ ان کی کہانی "مرتا البانیۃ" اس خیال کا اعلیٰ نمونہ ہے۔

"وردۃ الہانی" میں جبران نے جبری شادی کی برائی اور اس کے انجام پر بڑے موثر طریقے سے قلم اٹھایا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ایک دوشیزہ کی شادی ۱۸ سال کی عمر میں گھر والے ایک بوڑھے رئیس سے کر دیتے ہیں۔ بوڑھا شوہر نوجوان بیوی کے دل کو موہ لینے کے لئے اسے گہنوں اور زیورات سے لاد دیتا ہے۔ کمخواب و دیبا میں لپیٹ دیتا ہے۔ گلے کلائی کو مرصع زیورات اور سر کو ہیرے جواہرات کے تاج سے مزین کر دیتا ہے۔ ناز و نعم کا ہر سامان اس کے قدموں پر لا کر ڈھیر کر دیتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود نوجوان بیوی کا دل اس کی طرف مائل نہیں ہو پاتا۔ وہ اپنے آپ کو ایک چڑیا کی طرح محسوس کرتی ہے جیسے سونے کے پنجرے میں قید کر دیا گیا ہے.... اور ایک دن وہ اپنے خواب غفلت سے جاگ

۱۔ جورج صدح ؛ اُدَبَاءُ اُدَبَاءُ عَرَبٌ فی المہاجر الامیرکیۃ

۲۔ مجموعۃ الارواح المتمردۃ

ہے۔ دیکھتی ہے کہ وہ سونے چاندی کی زنجیروں میں جکڑی پڑی ہے۔ ... بھپسٹر پھڑاتی ہے۔ ناگہاں اس کی نظر ایک مفلوک الحال نوجوان پر پڑتی ہے جو بڑا اسجیلا طرحدار اور زندگی سے بھرپور ہے۔ وہ سیم و زر کی جگہ اپنی کتابوں اور مسودوں کے درمیان ایک معمولی سے گھر میں رہتا ہے مگر وہ اپنے شوہر کی کوٹھی، اس کا مال و دولت چھوڑ کر اس غریب نوجوان کے ساتھ رہنے لگتی ہے خواہ معاشرہ اس کو اس فعل پر مورد الزام ٹھہرائے اسے دین کے ٹھیکیدار گردن زدنی ٹھہرائیں یا خاندان اور قبیلہ کی ناک کٹ جائے مگر اس کو اس سے کیا۔ اس نے جس کو چاہا۔ جس سے اس کا دل لگا اس کے ساتھ زندگی گزارنے کا موقع مل گیا اور یہی زندگی کا سب سے بڑا لطف اور حاصل عمر ہے۔ ع

دل کو تو مل گئی اماں سایۂ زلف یار میں

وردۃ اپنا سارا واقعہ کہانی کے راوی کو اپنی زبان سے سناتی ہے اور مردوں اور معاشرہ کے خلاف خوب زہر اگلتی ہے۔ اپنی رام کہانی ختم کر لینے کے بعد قصہ کے راوی کو لے کر اپنی کھڑکی کی طرف جاتی ہے اور اسے کھول کر سامنے کی شاندار حسین وجمیل کوٹھیاں جن میں عیش وعشرت کے سارے سامان مہیا ہیں دکھاتی ہے۔ اس کے بعد ان کے اندر کی زندگی کا نقشہ کھینچتی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ ان کوٹھیوں میں رہنے والے بوڑھے وزراء و امراء نوخیز حسین وجمیل لڑکیوں سے عشق کا اظہار کر کے انھیں ان جنت نظیر کوٹھیوں میں لے آتے ہیں مگر جسمانی اور جنسی اعتبار سے کمزور ہوتے ہیں اس لئے وہ اپنا دل دوسری بازاری عورتوں سے بہلاتے ہیں اور ان کی نوجوان حسین بیویاں دوسرے حسین نوجوان مردوں سے۔ دونوں کو ایک دوسرے کی کمزوری معلوم ہے اس لئے ہر ایک دوسرے کی غلطی جانتے ہوئے بھی چشم پوشی سے کام لیتا ہے۔

میخائیل نعیمہ نے اس کہانی پر اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

"السیدۃ وردۃ" جبران کی ایک ایسی کہانی ہے جو شادی بیاہ کے سلسلے کی زیادتیوں پر مقالہ کی کی ایک پختہ بنیاد بن سکتی ہے۔ اگر ہم اس تخلیق کو افسانہ کہیں یا اس میں اس ظلم وجور سے نکلنے کا راستہ یا حل تلاش کرنے لگیں تو یہ مفروضات پر ایسی چیز لادینے کے مرادف ہوگا جو ان کے بس سے باہر ہو کیونکہ کہانی شروع سے آخر تک ایک مظلوم عورت کی چیخ اور شکایت ہے۔

لیکن اس شکوہ اور اس پکار میں جبران نے اپنی پوری فنی صلاحیت اپنا بھرپور جوش، اپنا حسین پیرایہ بیان، اپنا پورا زور قلم اور دل دردمند کا پورا اخلاص سمو دیا ہے[1]۔"

اس کہانی کے لکھنے سے جبران کا مقصد یہ ہے کہ وہ قاری کے سامنے ازدواجی تعلقات سے متعلق اپنی رائے پوری وضاحت اور صفائی سے پیش کریں اور یہ بتائیں کہ معاشرہ میں جبری شادی کی جو خرابی پیدا ہو گئی ہے اس کا انجام کتنا ہولناک اور ہوشربا ہے۔ چنانچہ انھوں نے اپنی اس رائے کا اظہار "وردۃ الہانی" کی زبان سے جو طویل خطبہ دلایا ہے (وردۃ الہانی اپنا سارا قصہ کہانی کے راوی سے اپنی زبان سے بیان کرتی ہے) اس طرح کرتے ہیں:

"یہ مرد جو عالم ابدی سے آتے ہیں اور پھر اسی میں زندگی کا حقیقی مزہ چکھنے سے پہلے واپس چلے جاتے ہیں اس عورت کے دل کا درد اور اندوہ نہانی سمجھ ہی نہیں سکتے جسے وہ اس وقت محسوس کرتی ہے جب اپنے آپ کو دو مردوں کے درمیان پاتی ہے۔ ایک تو وہ جسے وہ آسمان کی مرضی اور اس کے ایما سے چاہتی ہے اور دوسرا وہ جس سے وہ زمینی شریعت کے مطابق صرف چپکا دی جاتی ہے۔ یہ ایک ایسی دردناک کہانی ہے جو عورت کے خون اور آنسوؤں سے لکھی گئی ہے۔ مرد اسے ہنستے ہوئے پڑھتا ہے اس لئے کہ وہ اسے سمجھتا ہی نہیں اور اگر سمجھ گیا تو اس کا قہقہہ بیہودگی (فجور) اور سنگدلی میں بدل جاتا ہے اور اپنے غیظ و غضب کا اظہار عورت کے سر پر آگ اور گندھک برسا کر کرتا ہے اور اس کے کانوں کو لعنت و ملامت اور ڈانٹ پھٹکار سے بھر دیتا ہے[2]۔"

بلاشبہ جبران اپنی اس کہانی کے ذریعہ اپنے مرکزی خیال کو بیان کرنے میں پوری طرح کامیاب ہو گئے ہیں۔ انھوں نے اس ظلم کے خلاف قاری کے دل میں غم و غصہ اور انقلاب لانے کا جذبہ پیدا کر دیا ہے۔

۱۔ مقدمہ میخائیل نعیمہ مؤلفات جبران

۲۔ مجموعۃ الارواح المتمردۃ ص ۲۶ الطبعۃ الثانیۃ ۱۹۲۲ مطبوعہ المطبعۃ الرحمانیۃ۔ مصر

یمن ایک دوسری برائی کا دروازہ بھی کھول دیا ہے جو اگر بند نہ ہو تو پھر معاشرہ صرف حسب دل خواہ جنسی لذت اندوزی کا گہوارہ بن جائے وہ یہ کہ شادی اگر اپنی مرضی سے نہیں ہوتی ہے تو پھر عورت کو یہ حق لنا چاہئے کہ وہ معاشرہ، دین اور رسم و رواج کے سارے بندھنوں کو توڑ کر جس سے اس کا دل اٹکے اسی سے لنک جائے۔

جبران نے اس کہانی میں بھی اور اس قسم کی دوسری کہانیوں میں بھی جس شادی کا ذکر کیا ہے وہ عام طور سے عیسائی طریقے پر کی ہوئی شادی ہے جو ایک مرتبہ ہو جانے کے بعد نہیں ٹوٹ سکتی۔ کیونکہ حضرت مسیح کا قول ہے اور اسی پر عام مسیحیوں کا اعتقاد اور عمل ہے کہ

"جس شادی کو اللہ نے کرادیا اسے پھر کوئی انسان نہیں توڑ سکتا۔"

مگر یہ برائی اسلامی معاشرہ میں نہیں ہے۔ مسلمانوں کے یہاں یہ تصور نہیں ہے کہ جس شادی کو قاضی نے کرادیا وہ رہتی عمر تک نہیں ٹوٹ سکتی بلکہ اسلام نے چند شرائط کے ساتھ عورت کو بھی حق خلع دیا ہے اور وہ ان اسباب کو دکھا کر قاضی سے خلع کرانے کی درخواست کر سکتی ہے اور اسے اس کی ضرورت نہیں پیش آئے گی کہ وہ اپنے شوہر کو چھوڑ کر وردہ کی طرح کسی دوسرے کے ساتھ ناجائز طریقے پر رہنے لگے اور بیسوا اور خائنہ کا لقب پائے۔ اس نقطۂ نگاہ سے اگر آپ اس کہانی پر نظر ڈالیں تو آپ کو اندازہ ہوگا کہ کہانی کا دائرہ بہت محدود ہو گیا ہے۔ یعنی یہ بات صرف مذہب عیسوی کے ایک خاص طبقہ پر صادق آسکتی ہے۔ عام روشن خیال عیسائیوں اور مسلمان گھرانوں میں اس قسم کے واقعات بالکل نہیں پیش آسکتے کیونکہ اس قسم کی لڑکیوں کے لئے عدالت کے دروازے ہمیشہ سے کھلے ہوئے ہیں۔ جہاں "غیر کفو" یا "مناہلانہ زندگی" کے لائق نہ ہونے کی صورت میں عورت کے حق میں فیصلے ہوتے رہتے ہیں اور زن و شو میں قانوناً علیحدگی کر دی جاتی ہے۔ اسی لئے عربوں میں عام ہندوستانیوں کے مقابلہ میں طلاق کے واقعات زیادہ پائے جاتے ہیں اور اب اس کو ہندوستان کے برخلاف برا بھی نہیں سمجھا جاتا۔ اس اعتبار سے جبران کی یہ کہانی اس آفاقیت کو کھو دیتی ہے جو کہانی کو حیات جاوداں بخشتی ہے۔

امین الغریب نے کہا ہے کہ "اس عورت کو خائنہ اور فاجرہ وہی لوگ کہہ سکتے ہیں جو

"خائن عورت" اور شوہر کے اس مفہوم کو نہیں سمجھتے جسے ہم سمجھتے ہیں[1]۔"

امین الغریب اور جبران اس معاملہ میں بالکل حق بجانب ہیں کہ اس طرح کی ظالمانہ بندشوں کو ٹوٹ جانا چاہئے کہ اس سے معاشرہ میں بہت سی ایسی برائیاں پیدا ہو جاتی ہیں جو اسے گھن کی طرح کھائے جاتی ہیں۔ مگر یہ اس لئے پیدا ہوئیں کہ مذہب عیسوی نے ایک ایسی پابندی عاید کر دی ہے جو عام مسلمانوں اور عربوں کے لئے پابندی نہیں رہ گئی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ہم اس چور کو سزا نہیں دیں گے جس نے معاشرہ کے قانون کو توڑ کر چوری کی چاہے وہ اپنی ضرورت کے مطابق اس چوری کرنے میں حق بجانب ہی کیوں نہ ہو۔ مجھے ڈر ہے کہ اگر ہم نے اس قسم کے جرائم کی اجازت دے دی خواہ مجرم اضطرار کی حالت میں ارتکاب جرم کر رہا ہو تو پھر گناہوں اور جرائم کا ایک ایسا دروازہ کھل جائے گا جو شاید کسی ترکیب سے بند ہونے میں نہ آئے گا۔ واقعاتی لحاظ سے دیکھئے تو مجھے اس میں شبہ ہے کہ کسی معاشرہ میں اور "وردۃ" جیسے خاندان میں اس قسم کا واقعہ اتنی آسانی اور اتنے چپ چاپ ہو جائے کہ نہ کسی کو اعتراض ہو اور نہ کوئی دار و گیر ہو۔ پھر شوہر اس آسانی سے اس ذلت کو برداشت کر لے اور خاص طور سے وردۃ کا شوہر جو ایک متمول، صاحب اثر، جہاندیدہ اور بارسوخ آدمی ہے۔ جس کے ہاتھ میں دولت کے ساتھ ساتھ حکومت اور ارباب حکومت کا زور بھی ہے۔

"مرتا البانیہ" میں جبران نے ایک یتیم لڑکی کا قصہ بڑے دردناک انداز سے لکھا ہے۔ شمالی لبنان کے چھوٹے سے گاؤں "بان" میں یہ لڑکی پیدا ہوئی۔ جب گود میں تھی باپ کا اور دس سال کی عمر تک پہنچنے سے پہلے ماں کا انتقال ہو گیا۔ نیک پڑوسی نے اسے پالا پوسا اور خدمت سپرد کی گائے چرانے کی۔ وہ لبنان کی خوبصورت وادیوں میں گائے چراتے چراتے ایک حسین صحرائی پھول کی طرح کھل کر اپنے حسن و جمال کی خوشبو سے ساری وادی کو مشک بیز بنانے لگی اور ایک دن جب وہ ندی کے کنارے اپنے خیالات میں کھوئی ہوئی موجوں کی ہم آغوشیوں کے منظر کا لطف اٹھا رہی تھی کہ ایک سجیلا تنومند و تندرست

۱۔ مقدمۃ الارواح المتمردۃ

گھوڑ سوار ادھر سے گذرا۔ اس نے جو اس لالۂ صحرائی کو آغوشِ فطرت دیکھا تو ایک ہی نظر میں دل دے بیٹھا اور اسے لے کر بیروت پہنچ گیا۔ جہاں اس نے اس سے ایک عرصہ تک اپنی جنسی بھوک مٹانے اور ایک بچہ کی ماں بنانے کے بعد اسے بے یار و مددگار چھوڑ دیا۔ اور ایک شام کو جب قصہ کا راوی بیروت کے ایک مرکزی بازار میں گھوم رہا تھا تو ایک بچہ نے پھولوں کا ایک ہار اسے پیش کیا کہ اسے خرید لے۔ اس نے اس سے نام و پتہ پوچھا اور جب اس نے یہ بتایا کہ وہ "مرتا البانیہ" کا لڑکا ہے اور اسے باپ کا نام نہیں معلوم تو راوی اس کے ساتھ مرتا البانیہ کی ٹوٹی پھوٹی کوٹھری میں پہنچا جہاں وہ بستر مرگ پر پڑی آخری گھڑیاں گن رہی ہے۔ راوی اپنا تعارف کراتا ہے اور لبنانی ہونے کے ناطہ اس سے اپنے حالات بتانے کی درخواست کرتا ہے۔ مرتا اپنا سارا قصہ نوجوان کی بے وفائی سے لے کر پانچ سال تک دکھ درد سہنے کی ساری کہانی بڑے درد اور رنج سے بیان کرتی ہے۔ اور یہ کہتے کہتے کہ "اے ہمارے آسمانوں پر رہنے والے باپ..... تیرا نام مقدس تیرے فرشتے مقدس تیری مرضی جس طرح آسمانوں میں جاری و ساری ہے اسی طرح زمین پر بھی ہو۔ ہمارے گناہوں کو بخش دے۔" اس کی زندگی کی نبضیں چھوٹ جاتی ہیں اور اس کی پھٹی پھٹی بے نور آنکھیں کسی غیر مرئی شے پر جم کر رہ جاتی ہیں۔

"اور جب سپیدۂ صبح نمودار ہوا تو مرتا البانیہ کی لاش ایک لکڑی کے تابوت میں رکھی گئی جسے دو فقیروں نے اپنے کندھوں پر اٹھایا اور شہر سے دور ایک الگ تھلگ کھیت میں اسے دفن کر دیا گیا۔ کاہنوں نے اس کی نماز جنازہ پڑھنے سے انکار کر دیا۔ اسے قبرستان میں جہاں صلیب کا نشان ہے دفن کرنے سے منع کر دیا اور اس کو اس گڑھے تک پہنچانے میں جو (آبادی سے) دور تھا صرف دو آدمی تھے ایک اس کا لڑکا اور دوسرا ایک نوجوان جسے زندگی کی مصیبتوں اور پریشانیوں نے رحم کرنا سکھا دیا تھا۔"[1]

جبران نے اس کہانی کے ذریعہ غالباً لبنانی معاشرہ میں رائج ایک دوسری برائی کی نشان دہی کرنے کی کوشش کی ہے اور یہ دکھایا ہے کہ کس طرح متمول گھرانے کے من چلے اور جنسیت پرست نوجوان

۱۔ مرتا البانیہ

اپنی خواہش نفسانی کو بجھانے کے لئے سادہ لوح گاؤں کی لڑکیوں کو دھوکہ دے کر شہر کی چمکتی دمکتی زندگی اور اس کی لذت کوشیوں کا لالچ دلا کر اپنے ساتھ لے جاتے ہیں اور جانوروں کی طرح اپنی ہوس کی آگ بجھاتے ہیں اور جب مئے شباب کا ایک ایک قطرہ چوس لیتے ہیں تو انھیں بیکس ولاچار گندی گلیوں میں چھوڑ کر کسی دوسرے شکار کی تلاش میں نکل کھڑے ہوتے ہیں ۔ اس ظلم کے خلاف جبران جو کچھ خود کہنا چاہتے تھے اسے انھوں نے مرتا کی زبان سے کہلوانے کی کوشش کی ہے ۔ کہانی بہت اثر انگیز اور پر درد ہے ۔ اس میں ایک مظلوم عورت کے درد کی پکار ، اس کے زخموں کی کسک اور کس مپرسی اور بیچارگی کی آہ وفغاں ہے ۔

یہ کہانی بھی جبران کے اسلوب اور فن کی ایک زندہ مثال ہے ۔ کہانی صرف تین کرداروں کے گرد گھومتی ہے اور تینوں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ واقعات اور حوادث کے منطقی نتیجہ کے طور پر اپنے رول نہیں ادا کر رہے ہیں بلکہ ان سے جبران اپنی مرضی اور خیالات کے مطابق رول ادا کرا رہے ہیں ۔ جس کا نتیجہ بقول سعد صائب یہ ہے کہ

"اس کہانی میں مرکزی خیال اس کپڑے سے کہیں بڑا ہے جو اسے جبران نے پہنایا ہے اور جس شکل میں یہ ظاہر ہوا ہے کیونکہ یہ خیال زیادہ تر کرداروں کے اقوال اور خطبات میں اِدھر اُدھر جھانکتا ہوا معلوم ہوتا ہے ۔ ان کے اعمال اور افعال سے کم ظاہر ہوتا ہے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کہانی نگار واقعات کے بیان کرنے پر ہی اکتفا نہیں کرتا بلکہ اسے اس کی ضرورت بھی محسوس ہوتی ہے کہ جا بجا واقعات اور حوادث پر اظہار رائے بھی کرتا جائے ۔ گویا کہ کہانی کے کردار اس کے ہاتھ میں گڑیوں کی طرح ہیں جنھیں وہ جہاں اور جیسا چاہتا ہے گھماتا ہے اور جو کچھ کہنا چاہتا ہے ان کی زبان سے ادا کراتا ہے[1] ۔"

کہانی اگرچہ بہت موثر اور المناک ہے لیکن اگر اس پر واقعاتی نقطہ نظر سے غور کیا جائے تو بہت ڈھیلی ڈھالی اور کمزور اور حقیقی زندگی سے بہت دور دکھائی دے گی ۔ بھلا یہ ممکن ہے کہ گاؤں کی ایک سیدھی سادی

---

۱ ۔ سعد صائب ۔ الادیب ماہ نومبر ۱۹۶۲ء

لڑکی ایک گھوڑ سوار کے ساتھ جسے کہیں اس نے نہ دیکھا جس کے متعلق وہ کچھ نہیں جانتی ایک لامعلوم دنیا کی طرف بغیر سوچے سمجھے چل دے اور پھر بیروت پہنچ کر اپنے آپ کو اس کی ہوس رانیوں اور جنسی لذت کوشیوں کے حوالے کر دے۔ یہاں تک کہ اس کا نتیجہ ایک بچے کی شکل میں بھی ظاہر ہو جائے اور اچانک وہ اسے چھوڑ کر چل دے اور وہ داد و فریاد بھی نہ کر سکے۔ نہ آس پاس کے لوگ اور پڑوسی ہی اس حرکت کے خلاف آواز اٹھائیں بلکہ سارے واقعات اس طرح ہوتے رہیں کہ جیسے ملک میں نہ کوئی قانون ہے نہ کوئی اخلاقی ضابطہ اور نہ معاشرہ میں کوئی اصول ہے۔ بات یہ نہیں ہے کہ ملک میں کوئی قانون نہیں ہے اور نہ کوئی اخلاقی ضابطہ، اور نہ یہ کہ ایسے واقعات ہوتے نہیں ہیں۔ ہوتے ضرور ہیں لیکن اس کے کچھ منطقی نتیجے ہوتے ہیں۔ واقعات اور حوادث کا ظہور اس طرح ہوتا ہے کہ قدرتی طور پر کہانی اپنے مقصد کی طرف فطری طور سے بڑھتی چلی جاتی ہے۔ ہر واقعہ اور ہر موڑ اپنی جگہ انگوٹھی میں نگینہ کی طرح جڑا معلوم ہوتا ہے اور اس سے دل پر جو اثر ہوتا ہے وہ کبھی نہیں مٹتا۔ جبران کے یہاں یہ بات مفقود ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے ایک مخصوص حادثہ اپنی ایک خاص رائے کو ظاہر کرنے کے لئے یا کسی خاص بات کو کہنے کے لئے گڑھا ہے۔ کرداروں کے اعمال کے فطری اور منطقی نتیجہ کے طور پر یہ واقعہ ظہور پذیر نہیں ہوا۔ پانچ سال گزارنے کے بعد جبران کو اس لڑکی کا معلوم "انجام" جاننا ہے۔ ظاہر ہے اس کے لئے انھیں مرتا کے پانچ سالہ لڑکے کو پھول فروش بنانا پڑا اور سارے بازار سے گھمانے پھرانے کے بعد اسے قصہ کے راوی کے پاس لانا پڑا اور اس کے منہ سے مرتا کا نام کہلوا کر راوی کو مرتا تک لے جا کر، دل میں غم و غصہ کی جو چنگاریاں سلگ رہی ہیں انھیں مرتا کے منہ سے کہلوانا پڑا۔ مرتا بھی اپنی کہانی ایک واعظ کی طرح شروع کرتی ہے اور کہانی ختم ہوتے ہی اس کی نبض کی بھی آخری سانسیں چھوٹ جاتی ہیں۔ کہانی فنی نقطۂ نظر سے اتنی کمزور ہے کہ اگر آپ کرداروں کو نکال دیں اور کہانی کے جملوں کو جوڑ دیں تو ایک بہت بلیغ خطبہ بن جائے گی کہانی نہ رہے گی۔ اس لئے کہ افسانہ میں جان کرداروں اور ان کے اعمال سے نہیں بلکہ جبران کے سیال قلم اور آتشیں افکار نے ڈالی ہے اور یہ قلم اور یہ افکار اتنے جاندار اور موثر ہیں کہ انسان کے دل پر اپنی چھاپ چھوڑے بغیر نہیں رہتے۔ یہ اور بات ہے کہ اگر اس چھاپ پر اس سے تیز رنگ کی

چھاپ پڑ جائے تو وہ رنگ غائب ہی ہو جائے یا کمزور ضرور پڑ جائے۔

تیسری کہانی "مضجع العروس" میں جبران نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ کس طرح ایک لڑکی جس کی شادی ایک صاحب ثروت اور متمول آدمی سے اس کی مرضی کے خلاف کر دی جاتی ہے تو شب زفاف کو وہ اپنے محبوب کو پہلے قتل کرتی ہے پھر خود بھی خنجر مار کر خودکشی کر کے اس کے سینہ سے لگ کر جان دے دیتی ہے اور مرنے سے پہلے ایک لمبا چوڑا خطبہ دیتی ہے جس میں وہ اپنے دولہا اور دعوت ولیمہ میں شریک لوگوں کو مخاطب کر کے اس طرح روپے پیسے کے زور پر شادی کرنے اور محبت کرنے والوں کے بیچ میں حائل ہونے کی برائی پر بہت آتشیں انداز میں تقریر کرتی ہے اور آخرکار اپنے محبوب کے سینہ پر سینہ رکھ کر اور اس کے لبوں پر اپنے لب رکھ کر یہ کہتی ہے کہ

"خبردار اے ملامت کرنے والو ہمارے جسموں کو ایک دوسرے سے جدا نہ کرنا اور اگر تم نے ایسا کرنے کا ارادہ کیا تو ہم دونوں کی روحیں جو اس وقت تم لوگوں کے سر پر منڈلا رہی ہیں تمہاری گردنوں کو بڑی سختی سے پکڑ لیں گی اور بڑی بے دردی اور بے رحمی سے تمہارے گلوں کو گھونٹ دیں گی[1]۔"

اس کہانی کے ساتھ جبران نے ایک فٹ نوٹ دیا ہے جس کا ترجمہ یہ ہے :

"یہ حادثہ انیسویں کے نصف آخر میں شمالی لبنان میں پیش آیا۔ اس واقعہ کو قرب وجوار کی ایک فاضل خاتون نے مجھ سے بیان کیا۔ خاتون کہانی کے ایک کردار کی عزیز بھی ہیں۔"

جیسا کہ جبران نے فٹ نوٹ میں کہا ہے ممکن ہے اس جیسا حادثہ واقعتاً پیش آیا ہو لیکن جبران نے اسے جس طرح مبالغہ آرائی کے ساتھ بیان کیا ہے اس نے اس کی واقعیت کو تخیل میں گم کر دیا ہے۔ لڑکی کے مرتے وقت کے بیان سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسے غلط خبر دی گئی تھی کہ اس کا محبوب کسی دوسری عورت نجیبہ کو چاہتا ہے اور اس کا احساس، سلیم کو دعوت میں بے چین دیکھ کر ہوتا

۱۔ مجموعۃ الارواح المتمردۃ

ہے۔ چنانچہ وہ اسے باغ میں بلواتی ہے اور اس سے معذرت کرتی ہے کہ میں یہ سمجھ رہی تھی کہ تم نے اب مجھ کو چاہنا چھوڑ دیا ہے اس لئے میں یہ شادی کر بیٹھی۔ اب تم مجھے معاف کرو۔ ظاہر ہے وہ اس کا یہ گناہ معاف نہیں کرتا اور اس پر وہ اس کے پہلے چھرا گھونپ دیتی ہے اور پھر خود بھی چھرا گھونپ کر مر جاتی ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب اسے خبر دی گئی کہ سلیم اب تم کو نہیں چاہتا ہے تو کیا وہ اس سے اس خبر کی تصدیق نہیں کرا سکتی تھی اور خاص طور سے جب اس کے پاس اس کی ایک بہت امین بھروسہ کے قابل اور محرم راز سہیلی سوسن بھی ہے۔ پھر جس طرح وہ جشن شادی میں شریک ہوتی ہے، اگرچہ سے جس طرح شان و شوکت سے جلوس کی شکل میں شادی کرانے آتی ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اس شادی کو برضا و رغبت کر رہی ہے کیونکہ اتنی بڑی اور بظاہر اتنی بہادر اور فلسفی لڑکی کی شادی اس کی مرضی کے خلاف ہونا سمجھ میں نہیں آتا۔ شادی کی دعوت میں یک بیک اس کی نظر اپنے محبوب پر پڑ جاتی ہے اور یکایک اس کی ساری محبت ایک انگڑائی لے کر جاگ اٹھتی ہے اور وہ سب کچھ ہوتا ہے جو کہانی میں دکھایا گیا ہے اور جو واقعاتی اعتبار سے مبالغہ پر مبنی ہے۔ امین الغریب نے لکھا ہے کہ

> "ایک پادری نے جب یہ قصہ پڑھا تو کہا کہ اس میں محض مبالغہ آرائی ہے۔ میں نے کہا کہ وہ کیسے؟ تو کاہن نے کہا کہ میں نہیں سمجھتا کہ کوئی پادری ایک لڑکی کو شادی کے رشتے میں بغیر اس کی مرضی معلوم کئے اور پوری طرح اطمینان کئے ہوئے باندھ دے گا۔ ہم نے کہا کہ گستاخی معاف ہو مقدس باپ .... ہمارا تو یقین ہے کہ اس وقت لڑکی جو کچھ بھی کہتی ہے اس کے دل کی گہرائیوں کی آواز نہیں ہوتی کیونکہ رسم و رواج اور کبھی ان کبھی کا خوف دامن گیر ہوتا ہے۔"

یہ بات ایک حد تک صحیح ہے لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ عام طور سے ایسی لڑکیاں کسی کو دل نہیں دیے ہوتی ہیں اسی وجہ سے جس سے باندھ دی جائیں نباہ بھی کر لیتی ہیں اور جگ ہنسائی اور تھکا فضیحتی نہیں کرتیں جو جبران کی لڑکی نے کی ہے۔ انیسویں صدی کے نصف آخر کا یہ واقعہ ہے اور اس زمانے میں جبران کی لڑکی اتنی

۱۔ مقدمۃ "الارواح المتمردۃ"

بہادر اور اتنی چرب زبان اتنی بڑی فلسفی اور عالم ہے کہ اس کے سامنے بڑے بڑے بہادر لوگوں کو بھی آنے کی ہمت نہیں ہوتی، اور دوسری طرف اتنی بیوقوف اتنی سادہ لوح اور شکی مزاج ہے، کہ صرف سنی سنائی بات پر دوسرے آدمی سے محض اپنے محبوب سے انتقام لینے کی خاطر یا اسے جلانے کے لئے شادی رچا رہی ہے، اور اس خبر کی تصدیق تک نہیں کرتی۔ اس جیسی لڑکی سے اس کی بھی توقع بے جا نہیں ہے کہ وہ خود ہی سلیم کے پاس نجیبہ کو لے کر جاتی اور بنفس نفیس ساری بات کی تحقیق کرتی۔ مگر جبران نے اسے یہ کام نہیں کرنے دیا اس لئے کہ پھر غلط فہمی دور ہو جاتی اور کہانی کی تان جہاں جبران توڑنا چاہتے تھے نہ توڑ سکتے۔ درحقیقت جبران اپنی کہانیوں میں واقعاتی تسلسل اور حقیقت سے ان کے تعلق کی طرف کم توجہ دیتے ہیں بلکہ ان کی کوشش رہتی ہے کہ اپنے خیالات وافکار کو کرداروں کے منہ سے خواہ حقیقت پر مبنی ہوں یا نہ ہوں ادا کرادیں۔ اس لئے جب کہانی پڑھ چکئے تو یہ زبان سے کم ہی نکلتا ہے کہ ایسا واقعہ ابھی تو فلاں جگہ پیش آیا تھا۔ یا ہمارے جاننے والوں میں ایک آدمی کے یہاں بالکل ایسا ہی ہوا ہے۔ رہ گیا جبران کا یہ کہنا کہ اس کہانی کو ایک خاتون نے انھیں سنایا تھا اور وہ خود بھی اس لڑکی کی عزیز تھیں تو اس سے زیادہ سے زیادہ یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اس قسم کا ایک واقعہ ہوا لیکن کیا ایسے واقعات معاشرہ میں عام طور سے آئے دن ہوتے رہتے ہیں؟ یقیناً اس کا جواب نفی میں ہے۔ یہ واقعہ ایک خاص واقعہ ہے جو ایک دفعہ ہو گیا اس شاذ و نادر واقعہ پر تو آپ کہانی کی بنیاد نہیں رکھ سکتے ورنہ پھر کہانی اپنی آفاقیت یا شمولیت کھو دے گی۔

ان اجتماعی موضوعات کے علاوہ جبران نے ارباب حکومت، کلیسا اور پادریوں کے متعلق بھی بہت کچھ لکھا ہے۔ اس قسم کی کہانیوں کا اسٹیج بھی شمالی لبنان کے گاؤں یا قصبے ہیں کیونکہ بقول جبران:

"ابتدائے آفرینش سے آج تک یہی ہوا ہے کہ موروثی شرافت پر تالبعن لوگ، عوام کے خلاف کاہنوں اور دینی پیشواؤں کے ساتھ، گٹھ جوڑ کئے رہتے ہیں۔ یہ ایک ایسی بیماری ہے جو بنی نوع انسان کی گردن کو اپنے چنگل میں پھنسائے ہوئے ہے۔ اور اس وقت تک اس سے پیچھا نہیں چھوٹ سکتا جب تک اس دنیا سے جہالت اور غباوت کا خاتمہ نہ ہو جائے اور جب تک ہر مرد کی عقل بادشاہ اور ہر عورت کا دل کاہن (پادری) نہ ہو جائے۔"

یہ اس لئے کہ "موروثی شرافت" کا مالک اپنا محل کمزور غریبوں کے جسموں پر کھڑا کرتا ہے اور پادری کرجا کی قربان گاہ مطیع و فرماں بردار مومنوں کی قبروں پر بناتا ہے۔۔۔۔۔۔ والی شہر بیکس کسان کے بازوؤں کو اپنے قبضہ میں کئے رہتا ہے اور پادری اپنا ہاتھ اس کی جیب میں دیئے رہتا ہے حاکم کھیت کے سپوتوں کی طرف تیوری پربل ڈال کر دیکھتا ہے اور پھر وہ ہنستے ہوئے ان سے چمٹا رہتا ہے اور چیتے کی چڑھی ہوئی تیوری (عبوست) اور بھیڑیے کی مسکراہٹ کے درمیان بکریوں کا گلہ ختم ہو جاتا ہے۔ حاکم شریعت پر عمل پیرا ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور پادری دین کی اطاعت کا اور ان دونوں کے درمیان جسم فنا ہو جاتے ہیں اور روحیں (مضمحل) گھلتی رہتی ہیں۔"

"اور لبنان میں جو ایسا پہاڑ ہے جہاں سورج کی کرنوں کی روشنی کی بہتات ہے لیکن جہاں علم و معرفت کی روشنی کی کمی ہے۔ شریف اور پادری نے اس غریب ولاچار کسان کے خلاف گٹھ جوڑ کر لیا ہے، جو زمین کو جوتتا ہے اور اس سے غلہ پیدا کرتا ہے بالکل اس طرح جس طرح وہ اپنے جسم کو اول الذکر کی (حاکم) تلوار اور ثانی الذکر (پادری) کی لعنت سے بچاتا ہے۔"

"موروثی شرافت کا مالک لبنان میں اپنے محل کے سامنے کھڑے ہو کر لبنانیوں سے چلا کر کہتا ہے کہ "سلطان نے مجھے تمہارے جسموں کا مالک بنایا ہے" اور پادری قربان گاہ کے سامنے کھڑے ہو کر ندا دیتا ہے کہ "اللہ نے مجھے تمہاری روحوں کا والی بنایا ہے" مگر لبنانی اپنے منہ پر تالہ لگائے ہوئے چپ چاپ سب کچھ سن لیتے ہیں کیونکہ جن دلوں پر گرد کی تہ جم گئی ہو وہ ٹوٹتے نہیں کیونکہ مردے روتے نہیں[1]۔"

یہ ہے وہ پس منظر جس میں جبران نے حاکموں اور دینی رہنماؤں کی برائیوں، ان کے ظلم و استبداد کے قصوں، ان کی بے رحمیوں، لاقانونی حرکتوں اور من مانی کارروائیوں کا پردہ فاش کیا ہے اور لبنانیوں کی بیچارگی، مجبوری، جہالت اور فقر و فاقہ کا نقشہ بہت دردناک اور موثر انداز میں کھینچا

۱۔ مجموعۃ الارواح المتمردۃ۔ کہانی۔ خلیل الکافر

ہے۔ اور ساتھ ہی اس دین کے خلاف جو انسان کی مجبوری اور اس کی کس مپرسی پر رحم نہ کرے اور اس حاکم کے خلاف جو رعایا کے فقر و فاقہ اور ان کی تنگ دستی کا علاج نہ کرے علم بغاوت بلند کرنے کی بالواسطہ تلقین کی ہے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی کہتے جاتے ہیں کہ یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک زمانہ نہیں بدلتا جب تک علم و حکمت کی روشنی دین و دانش کا نور جلوہ گر نہیں ہو جاتا۔

اس قسم کی کہانیوں میں سب سے زیادہ موثر اور دردناک دو کہانیاں ہیں۔ ایک یوحنا "المجنون" اور دوسری "خلیل الکافر"۔ ایک تیسری کہانی بھی ہے جو بادشاہوں اور دینی پیشواؤں کے عدل و انصاف کا خاکہ بڑے اچھے انداز میں اڑاتی ہے اور وہ کہانی ہے "صراخ القبور" جس کا ماحصل یہ سمجھئے کہ "اندھی نگری چوپٹ راجا ٹکے سیر بھاجی ٹکے سیر کھاجا"۔[1]

یوحنا المجنون میں جبران نے ایک چرواہے کا قصہ لکھا ہے جس کا نام یوحنا ہے۔ "اس کی جوانی کی آنکھیں گائے بیل چرانے اور باپ سے چھپ کر چپکے سے انجیل پڑھتے کھلیں"[2] اور اس طرح اس نے زندگی اور زندگی دینے والے کی تعلیمات کو اچھی طرح سمجھا اور عزم کیا کہ انھیں اپنی زندگی میں خود برتے گا اور جو لوگ صرف زبان سے ان تعلیمات کو اپنانے کی ضرورت پر، ان کی حقانیت اور افادیت پر لکچر دیتے ہیں، لیکن "چوں بخلوت می روند آں کار دیگر می کنند" ان کے مکر و فریب کا پردہ چاک کرے گا۔

ایک دن ایسا ہوا کہ وہ حسب معمول اپنے جانور چرانے کے لئے جاتا ہے، چراگاہ پہنچ کر جانور چرنے چگنے میں لگ گئے اور یوحنا اپنی دنیا میں کھو گیا۔ جانور چرتے چرتے قریب کے گرجا کے کھیتوں میں جا پڑے۔ پادریوں نے انھیں پکڑ کر بند کر لیا۔ جب یوحنا اپنی خیالی دنیا سے چونکا اور جانوروں کی طرف نظر ڈالی تو اندازہ ہوا کہ جانور تو بہت کم ہو گئے ہیں چنانچہ وہ انھیں ڈھونڈھتا گرجے جا پہنچتا ہے اور پادریوں سے بڑی لجاجت اور شرمساری سے درخواست کرتا ہے کہ پہلی دفعہ یہ غلطی ہوئی ہے آج اس کو معاف

۱۔ مجموعۃ الارواح المتردۃ

۲۔ الارواح المتردۃ : یوحنا المجنون

دیں اور اس کے جانوروں کو چھوڑ دیں۔ پھر وہ کبھی بھی انھیں لے کر اس علاقہ میں نہ آئے گا۔ مگر پادری بغیر تاوان لئے چھوڑنے پر تیار نہیں ہوتے ہیں۔ گرجے کی زمین اور گرجے کے پروہتوں کے تقدس کا دعویٰ کر کے اسے تاوان دینے کے لئے مجبور کرنے لگتے ہیں لیکن اس کے پاس تاوان دینے کے لئے کچھ نہیں۔ چنانچہ اسے غصہ آتا ہے اور وہ انجیل ہی کے حوالہ سے پادریوں کی اس غلط روش کے خلاف ایک لمبی چوڑی تقریر کرتا ہے جس میں انھیں بڑی غیرت دلاتا ہے اور انجیل مقدس کے ان اسباق و احکام کا ذکر کرتا ہے جن کا تعلق نرمی و درگذر کرنے سے ہے۔ پادریوں پر بجائے اچھا اثر ہونے کے انھیں اس کی یہ باتیں زہر لگتی ہیں اور وہ اسے پکڑ کر ایک کالی کوٹھری میں بند کر دیتے ہیں۔ بیچاری ماں دوڑی ہوئی آتی ہے اور بیٹے کی طرف سے معذرت کرتی ہے مگر پادری بغیر جرمانہ لئے چھوڑنے پر تیار نہیں ہوتے چنانچہ دکھیا ماں اپنا وہ ہار پادری کو جرمانہ میں دے دیتی ہے جو اس کی ماں نے شادی میں اسے دیا تھا اور اس طرح یوحنا کو پادریوں کی قید سے چھڑا کر لاتی ہے۔ پھر ایک دن ایک گرجے میں ایک نئی قربان گاہ کے افتتاح کی تقریب ہوتی ہے۔ وہاں سارے گاؤں کے لوگ اور پاس پڑوس کے دیہاتوں کے رہنے والے جمع ہیں اس تقریب کے خاتمہ پر یوحنا پھر ایک جوشیلی تقریر کرتا ہے جس میں پادریوں کی فرعونیت، دنیا طلبی، حرص و ہوس کا پردہ فاش کرتا ہے۔ چنانچہ پادری پھر اسے پکڑ کر قید کر دیتے ہیں اور اس وقت تک اسے نہیں چھوڑتے جب تک اس کا بوڑھا باپ آکر اپنی ضعیفی، لاچاری اور کس مپرسی کا واسطہ دے کر اس کا اقرار نہیں کرتا کہ یوحنا پاگل ہے۔ وہ ہمیشہ سے ایسی بہکی باتیں کرتا رہا ہے۔ چنانچہ بڑی مشکل سے پادریوں کو اس کے دماغ خراب ہونے کا یقین ہوتا ہے۔ اور وہ اسے رہا کر دیتے ہیں اور یہ مشہور کر دیتے ہیں کہ یوحنا پاگل ہے۔ اس کی باتوں میں کوئی نہ آئے۔ مگر یوحنا اپنی بات پر پورے عزم و استقلال سے جما رہتا ہے۔ وہ ان کے تقدس اور مذہب کے پردے میں زرگری کی مذمت سے باز نہیں آتا لیکن اس کی بات اب سننے والا کوئی نہیں۔ دیوانوں کی یاوہ گوئی کا کون ساتھی؟ یوحنا کو اس کا احساس ہو جاتا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے کہ

تم لوگ بہت زیادہ ہو اور میں تنہا ہوں اس لئے میرے متعلق جو جی میں آئے کہو اور میرے ساتھ جو دل چاہے کرو۔ کیونکہ بھیڑیے بکریوں کو رات کی تاریکی میں پھاڑ دیتے ہیں لیکن ان کے خون کے

نشانات وادی کے سنگریزوں پر باقی رہ جاتے ہیں یہاں تک کہ سپیدۂ صبح نمودار ہوتا ہے اور سورج پوری آن بان سے طلوع ہوجاتا ہے :

اور یہیں پر کہانی ختم ہوجاتی ہے ۔

اس کہانی میں جبران نے عیسوی مذہب کے ٹھیکہ داروں کے مکر و فریب اور دین کے نام پر لوٹ کھسوٹ اور غارت گری کو واقعاتی روپ میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے اور اس طرح پادریوں کے خلاف جبران کے دل میں غم و غصہ کی جو آگ بھڑک رہی ہے اسے اپنے سینہ سوزاں سے دوسروں کے سینوں میں منتقل کرنے کی سعی کی ہے تاکہ لوگ ان کے مکروفن سے بچے رہیں اور ان کے بظاہر لاہوتی لیکن بباطن طاغوتی باتوں سے دھوکہ نہ کھائیں لیکن بقول محمد یوسف نجم :

"کہانی کرداروں اور واقعات میں ہم آہنگی اور ربط پیدا کرنے میں یکسر ناکام ہے۔ کہاں ایک معمولی چرواہا اور کہاں فصیح و بلیغ حکمت و موعظت سے لبریز دو تقریریں۔ کہاں کوہستان کا یہ سیدھا سادا نوجوان کہاں اس کی تقریر کی وہ گہرائی اور فلسفہ کی وہ دقیق باتیں۔"

درحقیقت یوحنا کے منہ سے جبران بول رہے ہیں اور اس طرح بول رہے ہیں کہ صاف پتہ چلتا ہے کہ ع "زبان غیر سے فریاد میری" پھر کہانی اپنی جگہ پر بہت کمزور اور بے جان ہے اور پڑھنے والا آسانی سے سمجھ جاتا ہے کہ یہ کہانی جبران نے صرف اس لئے گڑھی ہے کہ پادریوں اور کلیسا کے خلاف ان کے دل میں جو پھپھولے پڑ گئے ہیں انھیں صرف پھوڑنے پر اکتفا کریں۔ حقیقی زندگی سے شاید ان واقعات کا تعلق کم ہے[۱] ۔

جبران نے کلیسا اور اہل کلیسا کی ظلم و زیادتی کی داستان ایک اور کہانی "خلیل الکافر"[۲] میں بھی بیان کی ہے اور ساتھ ہی حکومت کے ذمہ داروں کی چیرہ دستیوں اور خود فریبیوں کے ماتحت اہل کلیسا سے گٹھ جوڑ کرکے کسانوں پر ظلم و ستم ڈھانے کے واقعات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے ۔

۱۔ یوسف نجم : القصہ فی الادب العربی ۲۔ مجموعۃ الارواح المتمردۃ

"خلیل الکافر" میں واقعات کا منطقی تسلسل بالکل مفقود ہے۔ یہ بھی یوحنا کی طرح ایک چرواہا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ خلیل گرجا گھر کے جانوروں کا چرواہا ہے اور یوحنا اپنے ماں باپ کے جانوروں کا۔ یوحنا بھی چپکے سے انجیل کی تلاوت کر کے حقیقت تک پہنچتا ہے اور خلیل بھی۔ یوحنا تو کسی حد تک موقعہ سے فائدہ اٹھا کر ارباب کلیسا کی بداعمالیوں کے خلاف اپنی دونوں تقریریں کرتا ہے لیکن خلیل تو حقیقت ابدی کو انجیل کے ذریعہ معلوم کرنے کے بعد ایک دن بغیر کسی محرک کے (سوائے اس کے کہ عرفان حقیقت نے تبلیغ کا جذبہ شدید اس کے دل میں پیدا کر دیا تھا) پادریوں کے سامنے جا کر ایک لمبی چوڑی تقریر شروع کر دیتا ہے جس میں ان کی زندگی سے لے کر ان کے معتقدات اور دجل و فریب کا پردہ فاش کر کے رکھ دیتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک ماہ کے لئے گرجے کے قید خانہ میں قید کر دیا جاتا ہے لیکن جب قید سے نکلتا ہے تو پھر وہ ایک ایسے موقعہ سے جو کسی طرح بھی سمجھ میں نہیں آتا دین اور دینی پیشواؤں کے خلاف تقریر کرنا شروع کر دیتا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ "اس تیرہ و تاریک رات میں جس میں شدید برف باری ہو رہی تھی طوفانی ہواؤں کے جھکڑ چل رہے تھے۔ سردی سے خون تک جما جا رہا تھا خلیل کو گرجے سے نکال دیا جاتا ہے اور وہ جب بے ہوش ہو کر گر جاتا ہے تو ایک بیوہ اور اس کی جوان لڑکی اسے اپنے گھر میں پناہ دیتی ہیں اور تیمارداری کرتی ہیں۔ جس کا اعتراف وہ اس فلسفیانہ اور حکیمانہ الفاظ میں کرتا ہے" لیکن تند و تیز ہواؤں اور برف کے ڈھیروں کے پیچھے تاریکیوں اور کالے بادلوں کے پرے چاند ستاروں کی دنیا سے بھی دور غرض کائنات اور موجودات کی ہر چیز کے ماوراء ایک طاقت کارفرما ہے جو سراسر علم و معرفت اور رحم و کرم ہے۔ اس طاقت نے میری چیخ و پکار سن لی۔ اس نے یہ نہ چاہا کہ میں رازہائے سربستہ میں سے جو کچھ بچ رہا ہے انھیں جانے بغیر مر جاؤں۔ اس لیئے اس نے تم دونوں کو میرے پاس بھیج دیا کہ تم دونوں مجھے موت اور قبر کی بے پناہ گہرائیوں سے نکال کر زندگی کی کارگاہ میں پھر واپس لے کر آؤ۔"[1]

اور اس طرح خلیل دونوں عورتوں کی تیمارداری اور دلسوزی کی بدولت اچھا ہو کر کارگاہ حیات

۱۔ الارواح المتردۃ

میں دوبارہ داخل ہوجاتا ہے لیکن شیخ عباس کی عدالت میں جو اس علاقہ کا حاکم ہے اس پر پادریوں کی نافرمانی اور کلیسا کی بے حرمتی کرنے کے جرم میں مقدمہ چلتا ہے۔ جب فردِ جرم لگ جاتی ہے تو شیخ عباس اس سے صفائی پیش کرنے کو کہتا ہے۔ چنانچہ وہ اپنی صفائی میں ایک لمبی چوڑی تقریر کرتا ہے جو کتاب کے تقریباً ۱۹ صفحات پر مشتمل ہے۔ تقریر میں عیسوی مذہب کے صحیح خدوخال کو پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے اور پادریوں اور دینی رہنماؤں کے ظلم وزیادتی مکروفریب کا پردہ پورے جوش اور جرأت سے فاش کرتا ہے پھر عام لوگ جو اس مقدمہ کو دیکھنے کے لئے جمع ہوئے ہیں ان سے مخاطب ہوکر ان کو اس طرح ذلت اور خواری کی زندگی گزارنے کے خلاف ابھارتا ہے۔ اس کی تقریر کا یہ اثر ہوتا ہے کہ "جب شیخ عباس خلیل کی باتوں کی تاب نہ لاکر اپنی تلوار سونت کر اس پر جھپٹتا ہے تو تماشائیوں میں سے ایک تنومند آدمی آگے بڑھ کر اس کی تلوار کو پکڑ لیتا ہے اور کہتا ہے کہ "جناب والا اپنی تلوار میان میں کرلیجئے کیونکہ جو تلوار اٹھاتا ہے وہ اسی تلوار سے ختم بھی ہوجاتا ہے"۔

خلیل کی موثر تقریر کا یہ اثر ہوتا ہے کہ سارا مجمع اور شیخ عباس کے سارے کارندے جو خلیل کو خود ہی پکڑ کر لائے تھے شیخ عباس اور پادری الیاس کے خلاف ہوجاتے ہیں۔ شیخ کے کارندے اس کی ملازمت سے دستبردار ہوجاتے ہیں اور اس قدر اشتعال پیدا ہوجاتا ہے کہ اس موقع پر ان دونوں کا قتل ہوجانا کوئی بعید بات نہیں دکھائی دیتی لیکن جبران اس پورے مجمع میں اتنی جرأت نہیں پیدا ہونے دیتے کہ وہ دونوں کو قتل کردے، پھر یہ سارا مجمع انتہائی طیش میں خلیل کے حکم سے اس گرجے میں پہنچتا ہے جہاں سے خلیل کو نکالا گیا تھا لیکن وہاں بھی بجائے اس کے کہ یہ مجمع پادریوں سے ان کے جرائم کی بازپرس کرے، خلیل کی ایک دوسری تقریر سننے میں مصروف ہوجاتا ہے جو اس موقعہ پر بالکل ٹھونسی ٹھانسی معلوم ہوتی ہے، اور اس کے بعد انتہائی سکون سے خلیل مریم اور راحیل کے پیچھے ان کی جھونپڑی کی طرف چل دیتا ہے، اور وہاں سے سب لوگ بھی اپنے اپنے گھروں کو چل دیتے ہیں جیسے کچھ ہوا ہی نہیں۔ ایسا لگتا ہے جیسے وہ کسی میلہ میں گئے تھے اور سیر وتفریح کے بعد گھر واپس آگئے اور پھر دو ایک گھڑی بھی گذرنے نہیں پائی کہ جھونپڑیوں کے دیئے گل ہوگئے اور اطمینان وسکون نے اپنی چادر اس گاؤں پر پھیلادی اور خوابوں نے کسانوں کی روحوں

کو اپنی گودوں میں لے لیا اور شیخ عباس کی روح کورات کے بھوتوں کے ساتھ جاگتی ہوئی چھوڑ دیا کہ اپنے گناہوں کے سامنے تڑپتی رہے اور اپنے خام خیالوں کے پنجے میں پڑی تلملاتی رہے۔"[1] کہانی کی تان یہاں آکر ٹوٹتی ہے کہ شیخ عباس پاگل ہوکر مرجاتا ہے اور خلیل کی شادی بیوہ کی لڑکی راحیل سے ہوجاتی ہے اور وہ اسی گاؤں میں رہنے لگتا ہے اور پھر بغیر کسی قانونی چارہ جوئی کے گاؤں کی ساری زمین کسانوں کی ملکیت ہوجاتی ہے۔ اب نہ حکومت کے کارندے ان سے کسی قسم کا ٹیکس وصول کرتے ہیں اور نہ ہی کسی کے یہاں غلہ کی وصولی کے لئے آتے ہیں اور "آج پچاس سال گزرنے کے بعد اگر کوئی ادھر سے گذرے تو لبنان کے اس گاؤں کی جگہ ایک خوبصورت شہر بسا ہوا ہے جو باغات اور ہرے بھرے کھیتوں سے گھرا ہوا ہے۔"[2] اور اس طرح بغیر کسی منطقی تسلسل اور واقعات کے فطری طریقے سے ظہور پذیر ہوئے یہ ساری لمبی کہانی ختم ہوجاتی ہے جو جبران کے کلیسا اور ارباب کلیسا پر شدید حملہ اور اس سے نفرت و کراہیت کی ایک زندہ مثال ہے۔

یوحنا المجنون اور خلیل الکافر میں بقول امین الغریب "صرف یہ فرق ہے کہ یوحنا ارباب کلیسا سے ہار مان کر مر گیا لیکن خلیل اپنے بیکس ولاچار اور خود غرض دشمنوں کے مقابلہ میں کامیاب ہوکر زندہ رہا۔ یوحنا کو اس بھاری جوے کا احساس تھا جسے پادریوں اور پروہتوں نے غریب کسانوں کے کندھوں پر لاد رکھا تھا۔ اس لئے اس نے اس کے خلاف پرزور درد بھری اور المناک آواز اٹھائی۔" مگر ان کی چیرہ دستیوں، جوڑ توڑ اور ہتھکنڈوں کا مقابلہ نہ کرسکا اور آخر کار "پاگل" کا لقب پاکر مر گیا۔" مگر خلیل اپنی مدلل وزنی اور دل لگتی باتوں کے بل بوتے پر ججوں اور حاکموں کے سامنے کھڑے ہونے کی طاقت رکھتا تھا۔ پھر اس کے ہمنوا گاؤں کے لوگ اور کسانوں کی ایک اچھی خاصی جماعت تھی جو اس کی بات پر کان دھرتی تھی اور اپنے ساتھ کی گئی ناانصافی اور ظلم کو

۱۔ الارواح المتمردۃ ۔ قصہ خلیل الکافر

۲۔ مقدمۃ الارواح المتمردۃ

محسوس کر کے اس سے نجات حاصل کرنا چاہتی تھی اس لئے وہ لبنان کے دھانوں کے کھیتوں کے قریب کے گاؤں میں ہنسی خوشی اور آرام وچین سے زندگی گزارتا رہا مگر یوحنا کا کوئی ساتھی نہ تھا۔ ماں باپ یہ جانتے ہوئے بھی کہ بیٹا حق پر ہے اس کی جرأت نہ کرسکتے تھے کہ پادریوں کے مقابلہ میں آئیں کیونکہ ان کا اور ان کے بیٹے کا کوئی ہمنوا نہ تھا کوئی ساتھی نہ تھا۔ لاچاری، کس مپرسی اور تنگدستی آدمی سے حق کو باطل اور باطل کو حق کہلانے پر بسا اوقات مجبور کر دیتی ہے اور یہی یوحنا کے ساتھ ہوا۔ غرض کہ جبران کی تمام کہانیوں کا یہی رنگ ہے اور ان کے لکھنے کا یہی ڈھنگ۔ دراصل یہ طرز نگارش اس مکتب فکر کے تمام ادبا کا مشترک اسلوب ہے۔ خواہ وہ جبران ہوں یا مصطفیٰ لطفی منفلوطی یا مصطفیٰ صادق الرافعی۔

میخائیل نعیمہ نے خلیل جبران کے اسلوب بیان اور فن افسانہ نگاری کے متعلق لکھا ہے:

"جبران اپنے قصوں میں ایسے واقعات اور ایسے کردار پیش کرتے ہیں جن میں فنی باریکی اور واقعہ کی صحیح تصویر کشی ہمیشہ کم ہوتی ہے۔ ان واقعات اور کردار کو پیش کرنے کا مقصد ان کے نزدیک یہ ہوتا ہے کہ وہ ان کی مدد سے اپنے قلم کی جولانیاں دکھا سکیں اور انسانی فطرت اور مختلف احساسات ومشاعر کے بیان کرنے میں اپنی فنی پختگی کا مظاہرہ کرسکیں جن میں خاص طور سے رنج وغم، یاس حرمان کا عنصر غالب ہو یا پھر ان کے سہارے لوگوں کی سنگدلی تنگ ظرفی اور بداخلاقی کے متعلق تقریر دلپذیر کرسکیں یا محبت کے لطف، حق کی چاشنی اور آزادی کی قیمت کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کرسکیں[۱]۔"

میخائیل نعیمہ جبران کے جگری دوست اور ان کے بڑے قدردان ہیں اور جدید ادبا میں جبرانیات کے ماہر سمجھے جاتے ہیں۔ انھوں نے جبران کی مختلف تصانیف پر بڑے فاضلانہ مقدمے لکھے ہیں اور مذکورہ بالا اقتباس ان کے ایک مقدمے سے لیا گیا ہے جو انھوں نے مولفات جبران پر لکھا ہے نعیمہ نے اپنے دوست کے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا ہے اس سے صاف اندازہ ہوجاتا ہے کہ جبران نے

۱۔ مقدمہ میخائیل نعیمہ لمولفات جبران

سماجی، اجتماعی، دینی اور دنیوی مسائل پر کس انداز سے قلم اٹھایا ہے اور ان کا نقطۂ نظر کیا ہے۔ اگر ہم ان کی کتابوں کا مطالعہ بنظر غائر کریں تو ہمیں صاف دکھائی دے گا کہ جبران اور منفلوطی حیرتناک طریقے سے ایک ہی ڈگر پر چل رہے ہیں۔ مسائل پر نظر ڈالنے کا کم و بیش وہی انداز ہے اور وہی اسلوب بیان وہی پند و نصیحت ہے اور وہی مبالغہ آرائی۔ فرق صرف اتنا ہے کہ جبران چونکہ شاعر بھی ہیں اور بہت اچھے مصور بھی اس لئے اپنی شاعری اور فن مصوری کے سہارے بعض خیالات کو اور خاص طور سے رومانی قسم کے خیالات کو بیان کرنے میں بڑا معجز نما انداز بیان اختیار کر لیتے ہیں اور جو بھی واقعہ بیان کرتے ہیں اس کی تصویر کھینچ کر رکھ دیتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مغربی ادب اور مغربی تہذیب و تمدن سے جتنا قریب رہنے کا اور اس میں رچ بس جانے کا موقعہ جبران کو ملا ہے منفلوطی کو نہیں مل سکا جس کا نتیجہ یہ ہے کہ جبران کے یہاں منفلوطی کے مقابلہ میں وسعت نظر، گہرائی زور بیان اور اپنی بات پر یقین کامل کا عنصر بہت زیادہ نمایاں ہے۔ جس کی وجہ سے بقول نعیمہ "ان کہانیوں میں ابدیت کی شان پیدا ہوگئی ہے۔" اگرچہ میرے نزدیک انھوں نے اپنی وسعت نظری کی بنا پر مشرق کی بعض اقدار پر ایسی ضرب کاری لگائی ہے جس سے نہ صرف ہمارے معاشرہ کی روح مجروح ہوگئی ہے بلکہ عربی رسم و رواج اور عربی مالوفات اور بعض اخلاقی قدریں بھی بری طرح پامال ہوگئی ہیں۔ میرا اشارہ جبران کے اس خیال کی طرف ہے کہ اگر لڑکی سے بغیر پوچھے اس کی شادی کر دی جائے اور وہ اپنے شوہر کو ناپسند کرتی ہو تو پھر دین، معاشرہ، سماج اور خاندان کی عزت آبرو کو ملیا میٹ کر کے ناجائز طور پر کسی دوسرے کے ساتھ بندھ جانے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ حالانکہ اس کا صحیح حل اول تو مذہب نے بھی دیا ہے۔ پھر عدالتوں کے دروازے ہمیشہ سے کھلے ہوئے ہیں کہ اس ظلم کے خلاف چارہ جوئی کی جائے۔ اب رہ گیا زبان کا مسئلہ تو جبران کی زبان بلا شبہ بعض جگہ بہت حسین اور پر کیف ہے۔ مگر بحیثیت مجموعی منفلوطی کی زبان زیادہ سلیس زیادہ دل آویز اور صرف و نحو اور اصول بلاغت کے اعتبار سے زیادہ صحیح و بلیغ ہے۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ بقول احمد حسن الزیات " منفلوطی فطرتاً اور طبیعتاً ادیب پیدا ہوئے ہیں ان کا فن کسبی نہیں بلکہ وہبی ہے۔ کیونکہ کسب سے اچھوتا اور ممتاز ادب نہیں پیدا ہو سکتا اور نہ ہی اچھوتا

اسلوب بیان[1]۔ منفلوطی ازہر کے تعلیم یافتہ تھے اور ازہریوں کی زبان آج بھی بحیثیت قابلِ تقلید نمونہ مسلم ہے۔ جبران عربی زبان کی تعلیم باقاعدہ کہیں حاصل نہ کرسکے۔" انھوں نے صرف چار سال تک لبنان کے مدرستہ الحکمتہ میں عربی کی تعلیم حاصل کی اور پھر بوسٹن واپس چلے گئے[2]۔

ظاہر ہے چار سال کی تعلیم اور وہ بھی مدرسہ کے معیار پر عربی جیسی بحرِ بیکراں زبان پر قدرت حاصل کرنے کے لئے کہاں کافی ہو سکتی ہے۔ اور اس تعلیم کے ساتھ جب ادب کی زبان لکھی جائے تو وہی حشر ہوگا جس کی طرف احمد حسن الزیات نے اشارہ کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ

> "ہمارے لبنانی بھائیوں نے مصر میں اور امریکہ میں ادب عربی کو مغربی ادب سے روشناس کرایا لیکن اس مہم میں انھوں نے ایسے فن اور ایسی زبان کا مظاہرہ کیا جس سے عربی ادب اب تک نابلد تھا مگر یہ زبان اسلوب کے اعتبار سے اور پیرایۂ بیان کے اعتبار سے بڑی ناقص اور سقیم تھی اس لئے ہم نے اسے اسی طرح ناپسند کیا جس طرح مقامات کے اسالیب بیان اور بے معنی جملوں رکیک تراکیب اور تصنع کو[3]۔"

یہی وجہ ہے کہ ان کے یہاں زبان کی غلطیاں ملتی ہیں جن سے منفلوطی کا قلم بالکل پاک ہے۔ جبران کو بھی اپنی اس کمی کا احساس تھا چنانچہ انھوں نے ایک مرتبہ کہا کہ میری زبان میں غلطیاں دکھائی دیتی ہیں تو کیا خیالات و افکار میں تو میرا کوئی ہمسر نہیں اور پھر:

غواص کو مطلب ہے صدف سے کہ گہر سے

جہاں تک دینی افکار و معتقدات کا تعلق ہے منفلوطی اور جبران دونوں نے ان کی تبلیغ کی ہے اور یہ تبلیغ تصوف کے درمیان وعظ و نصیحت کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے مگر حیرت کی بات یہ ہے کہ

۱۔ احمد حسن الزیات: وحی الرسالۃ

۲۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ کیجئے الدیوان مرتبہ محمود تیمور اور ابراہیم المازنی

۳۔ احمد حسن الزیات: وحی الرسالۃ

جبران نے ایسے موقعوں پر منفلوطی کے مقابلہ میں زیادہ شدت سے اور زیادہ تبلیغی رنگ میں اپنی بات کہی ہے اور انداز ایسا ہے جس سے تصور ہوتا ہے کہ جبران نہیں بلکہ ایک پادری بول رہا ہے۔ منفلوطی نے زیادہ تر اخلاقی قدروں پر جو سب قوموں کا مشترک سرمایہ ہیں زور دیا ہے لیکن جبران نے تو صرف مذہب عیسوی کی تعلیمات اور انھیں اقدار کی تبلیغ کی ہے جس کی وجہ سے ان کی یہ چیزیں محدود اور منفلوطی کی غیر محدود ہو گئی ہیں اور وہ آج بھی اسی طرح نئی اور قابل قبول ہیں جس طرح منفلوطی کے زمانے میں تھیں۔ پھر جبران نے یاس وحرمان ظلم وجور مصیبت و پریشانی کی جتنی مبالغہ آمیز تصویر کھینچی ہے اور ان کے نتائج میں جتنے آدمیوں کو موت کی ابدی نیند سلا دی ہے اتنی مبالغہ آمیز تصویر منفلوطی کے یہاں نہیں ملتی اور نہ ہی منفلوطی نے اس بیدردی سے ان مظلوموں اور ستم رسیدوں کو قبر کی کال کوٹھری میں پہنچایا ہے جتنی بیدردی سے جبران نے یہ کام کیا ہے۔ سعد صائب نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ

"مگر حقیقت یہ ہے کہ زندگی میں اس قسم کے المیہ حادثات اتنی کثرت سے ہرگز نہیں پیش آتے جتنی کثرت سے ان ادیبوں نے پیش کرنے کی کوشش کی ہے اور نہ ہی غریبوں کے سسک کر مر جانے اور ظلم وزیادتی کا نشانہ بننے والوں کے خودکشی کرنے سے یہ مسائل حل ہو سکتے ہیں[1]۔"

یہی وجہ ہے کہ عربی ادب کے ممتاز نقاد اور ادبار میں سے کسی نے بھی، اور خاص طور سے مصری اساتذہ کے گروہ نے جبرانی ادب کو کبھی بھی پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا ہو۔ زبان کی سطحیت کے علاوہ ان کی "اباحیت" کو ہر سنجیدہ طبقے نے ناپسند کیا جس کا احساس جبران کو بھی تھا اور وہ کبھی کبھی اس رویہ کے خلاف دبی زبان سے احتجاج بھی کرتے تھے لیکن ان کی مخالفت کرنے والوں میں ایسے جید اور مانے ہوئے ادبار شامل تھے جن کے خلاف بولنے کی جرأت نہ وہ خود کر سکتے تھے اور نہ ان کے حواری موالی۔

۱۔ سعد صائب : الادیب

مصطفیٰ لطفی کی بھی مخالفت کی گئی اور بڑی شدت سے اور سب سے زیادہ ان کے خلاف ابراہیم المازنی نے جو اپنے زمانے کے استاد تھے اور جن کا طوطی ایک زمانہ میں مصر میں بولتا تھا لکھا ہے۔ لیکن ان کی مخالفت منفلوطی کی فنی خامیوں کی وجہ سے تھی۔ منفلوطی کی اکثر کہانیوں میں رونا دھونا ہے۔ مازنی کو یہ طبیعت پسند نہ تھی۔ وہ کہتے تھے کہ

"منفلوطی اپنے پڑھنے والوں میں "تخنث" پیدا کرنا چاہتے ہیں" اور اس طرح قومیں نہیں بنتیں۔ قومیں بنتی ہیں مصیبتوں کے سامنے ہنستے ہوئے مردانہ وار سینہ سپر ہونے سے۔ حوادث کی شرر باری میں رقص کرنے سے اور چلتی ہوئی تلواروں کے سایہ میں زندگی کرنے کی خو پیدا کرنے سے اور یہ سبق منفلوطی کی کہانیوں سے قوم کے جوانوں کو نہیں ملتا۔ جس سے ان میں بزدلی کم ہمتی اور روباہی پیدا ہوتی ہے جو ساری قوم کی موت ہے[1]۔"

رہ گیا اسلوب بیان کا معاملہ تو اس پر بھی انھوں نے بعض اعتراضات کئے ہیں لیکن ان اعتراضات کی نوعیت یہ ہے کہ مازنی کے خیال میں ایک خاص لفظ کی جگہ جسے منفلوطی نے استعمال کیا ہے فلاں لفظ زیادہ موزوں ہو سکتا تھا۔ جسے منفلوطی نے نہیں استعمال کیا۔ یا اس مقصد کے لئے فلاں قسم کی عبارت زیادہ موزوں تھی وغیرہ وغیرہ۔

مگر میرا خیال ہے کہ مازنی کے اکثر اعتراضات محض معاصرانہ چشمک کی وجہ سے تھے کیونکہ منفلوطی اس گروہ میں تھے جو مازنی اور ان کے ساتھیوں سے ادب کے میدان میں دست و گریبان رہتا تھا اور مصر کا یہ زمانہ ادبی چپقلشوں کے لئے بہت مشہور رہا ہے اور اس کو ہوا دینے میں حاکم طبقہ کا بھی بہت ہاتھ رہا ہے کیونکہ اس سے اس کو اپنے مفید مطلب ادیبوں کو حاصل کرنے میں بڑی آسانی ہو جاتی تھی۔

---

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ کیجئے: الدیوان مرتبہ محمود تیمور اور ابراہیم المازنی

امام مرتضیٰ نقوی

تلخیص اور اس کا فن

تلخیص کا لفظ عربی کے مصدر "تلخّص" سے بنا ہے جس کے معنی اصلی اور عمدہ حصہ چھانٹنا، انتخاب کرنا، تشریح کرنا، خلاصہ کرنا ہیں۔ ترکی دواوین کی زبان میں اس سے مراد وہ دستاویز ہے جس میں اہم مسائل کا خلاصہ سلطان کی خدمت میں پیش کرنے کے لئے تیار کیا جاتا تھا۔ وہ افسر جو ان کاغذات کی تیاری اور سلطان کی خدمت میں پیش کرنے کے ذمہ دار تھے وہ وزیر اعظم اور شیخ الاسلام کہلاتے تھے۔ لیکن اردو زبان میں تلخیص کا موجودہ مفہوم انگریزی لفظ Abstracting سے آیا ہے۔ جس کے معنی کسی ادبی شہ پارے کا ایک خاص طرز سے خلاصہ کرنا ہے

ایک انگریزی مفکر ای جے کرین کا قول ہے کہ "کچھ لوگ زیادہ اس لئے پڑھتے ہیں تاکہ دوسرے لوگ کم پڑھ کر ان سے فائدہ اٹھا سکیں۔"

یہاں اس قول سے تلخیص کا مفہوم پوری طرح واضح نہیں ہوتا اور معاملہ تشریح طلب رہ جاتا ہے۔ پھر بھی یہ اشارہ ہے علم اور اشاعت و طباعت کی اس روز افزوں ترقی کی طرف جو ہم دیکھ رہے ہیں۔ اور اس بات کی ضرورت محسوس کی جارہی ہے کہ کم سے کم وقت میں زیادہ سے زیادہ معلومات فراہم ہو سکیں۔

جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے کہ تلخیص کسی ادبی شہ پارے کے خلاصے کو کہتے ہیں۔ جہاں تک اس کی مقصدیت کا تعلق ہے ظاہر ہے کہ آج اس سائنسی دور میں جبکہ علم کے ہر گوشے میں سینکڑوں اور ہزاروں کی تعداد میں کتابیں، رسائل اور مضامین شائع ہو رہے ہیں یہ پتہ لگانا انتہائی دشوار ہو گیا ہے کہ فلاں مضمون کہاں شائع ہوا۔ اور اس میں کیا کہا گیا ہے۔ اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ وہ مضمون یا مقالہ کسی ایسی زبان میں ہو جس کو اس فن سے متعلق لوگ نا آشنا ہوں۔ یا بہت معمولی قابلیت رکھتے ہوں۔ بعض اوقات

مضامین اتنے طویل ہوتے ہیں کہ مصروف ذہن اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ مضمون کو پورا پڑھا جائے کبھی کبھی مضمون میں غیر معمولی اور بے جا تفصیل قاری کے لئے اکتاہٹ کا سبب بن جاتی ہے۔ اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ مضمون کو ادھورا چھوڑ دیتا ہے چاہے اس میں کیسی ہی کام کی باتیں ہوں۔

قارئین کی ان دشواریوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اس بات کی ضرورت محسوس کی گئی کہ تفصیل کو اجمال کا جامہ پہنایا جائے اور ملخص رسائل یعنی Abstracting Periodical کا اجراء عمل میں لایا جائے یہ ایک انوکھی چیز تھی لیکن نہایت جاذب اور اپنے اندر افادیت کا پہلو لئے ہوئے۔ یہ کام سب سے پہلے جرمنی میں ۱۸۳۰ء میں شروع ہوا۔ ان کی دیکھا دیکھی برطانیہ والوں نے بھی علم کیمیا پر ایک سہ ماہی مجلہ نکالا۔ جس میں علم کیمیا پر ان مضامین کی تلخیص کی جاتی تھی جو مختلف رسالوں میں شائع ہوتے رہتے تھے۔ یہ مجلہ آج بھی وہاں سے نکل رہا ہے۔ مغربی ممالک میں یہ کام نہایت تیزی سے ہو رہا ہے۔ سائنسی علوم خاص طور پر علم طبیعیات، علم کیمیا اور علم حیوانات پر بڑے اچھے ملخص رسائل شائع ہو رہے ہیں لیکن سب سے زیادہ امریکہ کا علم کیمیا پر وہ مشہور جریدہ ہے جس میں تقریباً پچھتر ہزار مضامین کی تلخیص ہر سال کی جاتی ہے۔

یونیسکو نے بھی اس کام میں ایک اہم رول ادا کیا ہے اس نے سماجی علوم مثلاً معاشیات، سیاسیات اور دوسرے شعبوں میں ملخص رسائل کے اجراء کا کام شروع کیا ہے۔ ہندوستان میں "انڈین نیشنل ڈاکومنٹیشن سنٹر" اور پاکستان میں "پاکستان نیشنل ڈاکومنٹیشن سنٹر" کے تحت یہ کام ہو رہا ہے۔ سائنسی موضوعات پر جو مضامین ہر ماہ شائع ہوتے ہیں وہاں ان کی تلخیص کی جاتی ہے۔

تلخیص دو طرح کی ہوتی ہے ایک اشاراتی اور دوسری معلوماتی۔ اشاراتی تلخیص اس کو کہتے ہیں جس میں قاری صرف عنوان سے ہی پتہ لگا لیتا ہے کہ مضمون اس کے کام کا ہے یا نہیں۔ یہ تلخیص صرف ان لوگوں کے لئے ہوتی ہے جو اپنے فن میں کامل ہوتے ہیں۔ اور انھیں اس پر پورا عبور رہتا ہے۔ ان کی نظر وسیع ہوتی ہے اور وہ پورے پس منظر سے اچھی طرح واقفیت رکھتے ہیں۔ وہ صرف ایک نظر دیکھنے سے اس کی تہ تک پہونچ جاتے ہیں۔

برخلاف اس کے معلوماتی تلخیص وہ ہوتی ہے جو سادہ اور عام فہم زبان میں کی گئی ہو۔ اور اس میں

مضمون کے ہر پہلو کو اس طرح بیان کر دیا جائے کہ کہیں جھول اور بے ربطی نہ رہے، مضمون کے ہر اہم پہلو اور گوشے پر اجمالی طور سے روشنی پڑ سکے تاکہ ہر شخص اسے آسانی سے سمجھ سکے۔

تلخیص کرنے میں سب سے پہلا اور بنیادی کام جس سے تلخیص کرنے والے کو دوچار ہونا پڑتا ہے وہ ہے مضمون کا عنوان، اس کو چاہئے کہ سب سے پہلے اس عنوان پر اچھی طرح غور کرے کہ آیا یہ اس مضمون سے مطابقت رکھتا بھی ہے یا نہیں، لیکن ایسا بہت کم دیکھنے میں آیا ہے کہ مضمون کچھ اور ہو اور عنوان کچھ اور۔ تلخیص کرنے والے کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ مضمون کے عنوان میں اپنی طرف سے کمی بیشی کرے۔ اس کو چاہئے کہ بجنسہٖ اس کو نقل کر دے۔ اکثر مضامین میں عنوان کے بعد ذیلی عنوان بھی ہوتا ہے، اس سلسلے میں تلخیص کرنے والے کو یہ دیکھنا چاہئے کہ یہ عنوان کافی ہے یا نہیں، اگر وہ کافی نہیں ہے تو ذیلی عنوان کو بھی شامل کر لے اس سے عنوان کی پوری وضاحت ہو جائے گی، اگر مضمون کسی دوسری زبان میں ہے تو اپنی زبان میں ترجمہ کر دینا چاہئے۔

اس کے بعد مضمون کے مصنف کا نام، رسالے کا نام، تاریخ اشاعت، جلد نمبر، مضمون کے شروع ہونے اور ختم ہونے کے صفحات نمبر دینے چاہئیں۔

تلخیص کرنے سے پہلے مضمون کو اچھی طرح پڑھ لینا چاہئے اور اس کی اصلی روح تک پہونچ جانا چاہئے تاکہ ذہن میں اس کا واضح تصور ہو سکے اور کوئی مبہم گوشہ باقی نہ رہے۔ تلخیص کتنی طویل ہوگی یہ پہلے ذہن نشین کرنا چاہئے کیونکہ ماہرین فن کے لئے تفصیل بے سود ہوگی۔ عام اور کم پڑھے لکھے لوگوں کے لئے تھوڑی بہت شرح کے ساتھ کی جائے تو وہ ان کے لئے مفید ہوگی۔ تلخیص کرتے وقت زبان کا خاص طور سے خیال رکھنا چاہئے۔ زبان ہی لوگوں کی توجہ اپنی طرف مبذول کرتی ہے اور زبان ہی اکثر عدم دلچسپی کا سبب بن جاتی ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ تلخیص کے لئے وہی زبان استعمال کی جائے جو اصل مضمون کی زبان ہے بلکہ اس میں تلخیص کرنے والا اپنی زبان استعمال کر سکتا ہے، مگر اس کے لئے سب سے بنیادی چیز یہی ہے کہ وہ زبان ادبی ہو، عام فہم ہو۔ زیادہ دقیق زبان تلخیص میں پسند نہیں کی جاسکتی۔ زبان کا معاملہ اگرچہ بہت کچھ موضوع کے مواد سے تعلق رکھتا ہے۔ اگر موضوع

فلسفیانہ اور منطقی استدلال لئے ہوئے ہے تو زبان بھی اسی کی مناسبت سے استعمال کی جائے گی۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ زبان محض اس کے اصلی مضمون کی طرح فلسفیانہ انداز لئے ہوئے ہو بلکہ اس کے اندر ایک ایسا توازن ہو جس میں مضمون کی زبان اور تلخیص کرنے والے کی زبان دونوں کا حسین امتزاج ہو۔

ایک خاص بات تلخیص کرنے والے کو اپنے ذہن میں یہ رکھنی چاہئے کہ وہ اس مضمون کو تنقیدی نقطۂ نظر سے نہ دیکھے۔ اس کا کام تنقید کرنا نہیں۔ نہ وہ اپنا کوئی خیال ظاہر کر سکتا ہے، بلکہ اسے تو بجنسہٖ مضمون کا خلاصہ کر دینا ہے، اگر وہ اپنی راہ سے ذرا بھی ہٹتا ہے تو مضمون کی افادیت میں یقیناً کمی آجائے گی اور پھر وہ تلخیص نہیں رہے گی بلکہ تنقید ہو جائے گی۔ اس لئے تلخیص کرتے وقت صرف مضمون کے مصنف کے خیالات، مشاہدات اور تجربات کا ہی اظہار کرنا ہے جو اس نے اپنے مضمون میں کئے ہیں یا جو نظریات اس نے پیش کئے ہیں انھیں ہی اپنی تلخیص میں پیش کرنا ہے

اکثر لوگ اپنے مضامین میں مثالوں کا سہارا لیتے ہیں۔ جس سے خواہ مخواہ مضمون طویل ہو جاتا ہے۔ یا ایک بات کو کئی کئی جملوں میں ادا کرتے ہیں۔ یا کبھی دوسروں کے مضامین کا بھی حوالہ دیتے ہیں۔ یہ سب باتیں تلخیص کرتے وقت نظر انداز کر دینی چاہئیں۔ تلخیص مثالوں کے بوجھ کو برداشت نہیں کر گی۔ اسی طرح ایک بات کو کئی کئی جملوں میں ادا کرنے سے اس کا مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ یہی چند باتیں ہیں جو تلخیص کرتے وقت ذہن میں رکھنی چاہئیں۔ ورنہ ان کے بغیر اچھی تلخیص وجود میں نہیں آسکتی۔

اردو میں تلخیص کا کام نہ ہونے کے برابر ہے۔ اب تک کوئی ایسا جامع کام نہیں ہو سکا۔ حالانکہ اردو زبان میں جتنے رسائل نکلتے ہیں شاید ہی ہندوستان کی کسی دوسری زبان میں نکلتے ہوں۔ ان رسائل میں علمی، ادبی، تحقیقی اور تاریخی ہر قسم کے اعلیٰ پایہ کے مضامین ہر ماہ آتے رہتے ہیں۔ لیکن ان سب کو یکجا کرنے کے لئے کوئی ایسا ذریعہ نہیں ہے جس سے معلوم ہو سکے کہ کیا کیا لکھا جا رہا ہے۔ اگر ایک شخص کسی موضوع پر تحقیق کر رہا ہے اور اس کے موضوع سے متعلق کہیں کچھ چھپتا ہے تو اسے علم بھی نہیں ہوتا۔ یہ سب ادب میں انتشار کی وجہ ہے۔ اردو ادب میں پھیلاؤ ہے، وسعت ہے،

لیکن انتشار کے ساتھ، اردو ادب کا قیمتی سرمایہ بکھرا پڑا ہے، اسے ایک لڑی میں پرونے کی ضرورت ہے۔ یہ ہر شخص کے امکان سے باہر ہے کہ وہ ہر رسالے پر نظر رکھے اور تلاش کرتا پھرے کہ اس کے مقصد کی چیز کہاں مل سکتی ہے۔ اس لئے ان تمام دشواریوں کو پیش نظر رکھ کر اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ اردو میں ملخص رسائل کا اجراء ہونا چاہئے۔ جو محققین اور عام لوگوں کے لئے نہایت مفید ثابت ہوگا۔ اردو رسائل میں جو مضامین نکلتے ہیں ان میں مختلف قسم کے مضامین شائع ہوتے ہیں۔ جیسے مذہبی، تحقیقی، ادبی، تاریخی وغیرہ۔ تلخیص کے رسائل کی تقسیم بھی اسی طرح ہونی چاہئے۔ کسی میں صرف تاریخی مضامین کی تلخیص ہو، کسی میں مذہبی کی اور کسی میں ادبی کی۔ یہ درجہ بندی تقسیم محققین کے لئے نہایت کارآمد ثابت ہوگی۔ اور انھیں یہ تلاش کرنا نہیں پڑے گا کہ فلاں مضمون کہاں مل سکتا ہے۔ یہ کام اردو ادب کی بقا کے لئے بھی اور قارئین کے لئے بھی مفید ثابت ہو سکتا ہے۔

عبداللطیف اعظمی

یادِ رفتگاں

ایک مخلص جامعی محمد یوسف صاحب کا انتقال

جامعہ کے ایک معزز گریجویٹ اور سابق کارکن، اور اردو زبان و ادب کے حوصلہ مند ناشر جناب محمد یوسف صاحب جامعی کا ۱۳ دسمبر کی صبح کو ساڑھے دس بجے دہلی میں انتقال ہوگیا۔ اناللہ وانا الیہ راجعون۔ مرحوم کی عمر کوئی ۷۰ سال تھی۔

محمد یوسف صاحب جامعہ کے ان چند ممتاز طلبائے قدیم میں سے تھے جو اپنی مادرِ علمی کی زیادہ سے زیادہ خدمت کرنے اور اس کے لیے بڑی سے بڑی قربانی کرنے کے لیے ہر وقت تیار رہتے ہیں، اور اردو کے ان چند خدمت گذار ناشروں میں سے تھے، جن کا نصب العین ہے کہ ہر حال میں

ہم پرورشِ لوح و قلم کرتے رہیں گے

میں ۳۶ء میں جامعہ کالج میں داخل ہوا تو جامعہ کے مختلف اداروں میں جو نوجوان طلبائے قدیم کام کر رہے تھے، ان میں یوسف صاحب بھی تھے، ان کا تعلق مکتبہ جامعہ کی نشر و اشاعت سے تھا اور طلبائے کالج کی یونین انجمن اتحاد کے حیاتی رکن تھے۔ مجھے شروع ہی سے صحافت نگاری اور نشر و اشاعت سے دلچسپی تھی اور طلبا ر کی سرگرمیوں میں پابندی کے ساتھ حصہ لیا کرتا تھا، اس لیے موصوف سے بہت جلد میرے تعلقات قائم ہوگئے۔ بعد میں تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد جب میں نے مکتبہ کے شعبۂ تصنیف و تالیف اور طباعت کے انچارج کی حیثیت سے کام شروع کیا، تو زمانۂ طالب علمی کے یہ تعلقات اور پختہ اور استوار ہوگئے اور استاد و زمانے کے ساتھ ساتھ دوستی اور رفاقت کا یہ رشتہ خوشگوار سے

خوشگوار تر ہوتا گیا۔ تیس اکتیس برس کے اس طویل عرصے میں مرحوم کی سیرت و شخصیت کے ہر پہلو کو دیکھنے اور سمجھنے کا موقع ملا اور مجھے اعتراف ہے کہ وہ ہر معاملے میں کھرے اور مشکل سے مشکل مواقع پر دوست نواز اور مخلص ثابت ہوئے۔ ان پر مشکل دور بھی گذرا ہے اور فراغت اور فارغ البالی کا بھی، مگر دوستوں کی دوستی اور ساتھیوں کی رفاقت کو ہمیشہ یاد رکھا اور تاعمر حق دوستی اور حق رفاقت کو حسن وخوبی کے ساتھ نبھایا۔

یوسف صاحب یوپی کے ایک تاریخی ضلع فیض آباد کے ایک دیہات کے متوسط گھرانے سے تعلق رکھتے تھے، وہ جامعہ میں جب طالب علم کی حیثیت سے داخل ہوئے تھے تو بہت خستہ حال اور پریشان حال تھے مگر تھے حوصلہ مند اور عزم وارادے کے پکے۔ چنانچہ نہ صرف تعلیم مکمل کی بلکہ عملی زندگی میں قدم رکھنے کے بعد محض اپنی محنت ومشقت اور سوجھ بوجھ کی بنا پر بہت جلد اپنی ایک حیثیت بنالی اور پر خلوص جذبۂ خدمت کی بنا پر ان کا ایک وسیع حلقۂ احباب قائم ہوگیا۔ ان کے احباب میں ہر طبقے اور ہر مذہب وملت کے لوگ شامل تھے اور سبھی لوگوں میں وہ یکساں طور پر مقبول تھے۔ ان کی شخصیت اور کردار کی یہ عجیب خوبی تھی کہ ان کے دوستوں اور تعلق رکھنے والوں میں متضاد طبیعت اور رجحان کے لوگ تھے۔ ان میں ایک طرف خالص کاروباری لوگ تھے تو دوسری طرف ادیب اور سیاسی کارکن بھی تھے۔ انھوں نے ۴۲ء کی قومی تحریک میں اچھا خاصا کام کیا، بعد میں بھی کانگریس کے بعض تعمیری کاموں میں شریک رہے۔ ساتھ ہی مسلم لیگ کے کارکنوں سے بھی ان کے اچھے تعلقات تھے۔ انھوں نے جب رسالہ شاہراہ اور مکتبہ شاہراہ کے ذریعہ اردو کی خدمت کا کام شروع کیا تو ان کے تمام تر مددگار ترقی پسند ادیب تھے، مگر ساتھ ہی ان ادیبوں سے بھی ان کے تعلقات تھے، جو یا تو ترقی پسند نہیں تھے یا ترقی پسندوں کے سخت مخالف تھے اور اب جب ترقی پسندوں میں مارکسی اور غیر مارکسی کی ٹولیاں بن گئی ہیں تو ان دونوں ٹولیوں کے انتہا پسندوں سے بھی ان کے تعلقات قائم رہے، غرض ان کے حلقۂ احباب میں ہر خیال کے لوگ ملیں گے اور خاص بات یہ ہے کہ کبھی یہ محسوس نہیں ہوا کہ ان میں سے کسی فرد یا گروہ کو یوسف صاحب کے خلوص اور دوستی پر اعتماد نہیں ہے۔ یہ متضاد عناصر مکتبۂ شاہراہ کے محدود کمرے میں کبھی کبھی اکٹھا بھی ہو جاتے تھے بحثیں بھی ہوتیں، تلخیاں بھی ہو جاتیں، مگر یوسف صاحب اپنی کرسی پر بیٹھے مسکراتے رہتے، ہنستے رہتے، کوئی اپنی حدود سے آگے بڑھ جاتا یا کوئی کسی کے ساتھ زیادتی کر بیٹھتا تو تعلقات کے لحاظ

سے، کسی کو ڈانٹ دیتے، کسی کو خاموش کرتے، کسی کی خوشامد کرتے، مختصر یہ کہ ہر ایک کو خوش رکھنے کی کوشش کرتے اور دوستوں کا یہ حلقہ بدستور قائم رہتا۔

یوسف صاحب ادیب نہیں تھے، مگر ادیب گر ضرور تھے۔ انھوں نے بہت سے ادیب پیدا کئے اور بہت سے ادیبوں کو شہرت دوام عطا کی۔ شاہراہ کے پہلے اڈیٹر جناب ساحر لدھیانوی ایک شاعر کی حیثیت سے بے شک مشہور و معروف تھے، مگر صحافت نگار اور ادیب کی حیثیت سے ان کی شہرت شاہراہ ہی کی مرہونِ منت ہے۔ ان کے بعد جناب پرکاش پنڈت اڈیٹر مقرر ہوئے تو ہندی کے ادیب کی حیثیت سے ان کی شہرت جو بھی رہی ہو، مجھے اس کا علم نہیں، مگر اُس وقت اردو ادب میں ان کا کوئی مقام نہیں تھا۔ شاہراہ کے اڈیٹر کی حیثیت سے سب سے پہلے وہ اردو ادب میں متعارف ہوئے اور خوشی کی بات ہے اب ان کا اردو کے مستند ادیبوں میں شمار ہوتا ہے۔ اسی طرح بہت سے چوٹی کے ادیبوں کی تخلیقات منظر عام پر نہ آتیں، اگر مکتبہ شاہراہ ان کی اشاعت کی ذمہ داری نہ لیتا۔ یوسف صاحب نے سال بھر کے بہترین ادب کا سلسلہ بھی شروع کیا تھا جو بہت مقبول ہوا اور ان مجموعوں کی وجہ سے اردو ادب میں نہایت مفید اضافہ ہوا۔ یوسف صاحب کتابوں کے علاوہ اور بھی کاروبار کرتے تھے، مگر نقد پیسوں کی تنگی ہمیشہ رہی لیکن پھر بھی کسی اچھی اور مفید کتاب کی اشاعت کا مسئلہ ان کے سامنے آتا تو ہمیشہ ہمدردی سے بات کرتے اور حالات اجازت دیں یا نہ دیں، مگر کسی ادیب کو مشکل ہی سے مایوس کرتے تھے۔ اردو کے ناشروں کا مجھے اچھا خاصا تجربہ ہے، مگر یوسف صاحب جیسا حوصلہ مند ناشر جو نقصانات کے خطرات میں بے محابا کود پڑے، مجھے نہیں ملا۔ آج کل اردو کتابوں کا کاروبار سراسر گھاٹے کا سودا ہے، اس کا اثر مکتبہ شاہراہ پر بھی پڑا، پھر بھی پچھلے چند برسوں میں انھوں نے بہت اچھی اور معیاری کتابیں شائع کیں، جن سے مالی منفعت کی کوئی امید نہیں کی جا سکتی۔

یوسف صاحب کو جامعہ سے بڑی محبت تھی۔ ہر درسگاہ کے قدیم طلبار کو اپنی مادرِ علمی سے محبت ہوتی ہے۔ جامعہ کے قدیم طلبار کے بارے میں، میرا خیال ہے کہ ان کا جامعہ سے تعلق اور محبت اوروں کے مقابلے میں کچھ زیادہ ہی ہے۔ مگر یوسف صاحب کی محبت میں مجھے جو خلوص اور لگاؤ نظر آیا وہ بہت ہی قابلِ قدر

ہے۔ ۳۶ء میں جامعہ سے فارغ ہونے کے بعد انھوں نے مکتبہ جامعہ میں کام شروع کیا اور اپنے خلوص اور کارکردگی کا بہت اچھا ثبوت دیا اور مکتبہ کی قابل قدر خدمت کی۔ ۴۲ء میں جب مکتبہ کی مالی حالت خراب ہوگئی اور ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کی صدارت میں کارکنان مکتبہ کا جلسہ منعقد ہوا اور اس کی حالت کو بہتر بنانے کی صورتوں پر غور کیا گیا تو اس کے علاوہ اور کوئی صورت سمجھ میں نہیں آئی کہ کارکنوں کی تعداد میں جس قدر کمی کی جا سکے، کر دی جائے، مگر ظاہر ہے عملاً اس میں بڑی دشواریاں تھیں، اس لیے جامعہ کے طلبائے قدیم نے، جو مکتبہ میں کام کرتے تھے، رضا کارانہ طور پر اپنے استعفے پیش کر دیے۔ ان لوگوں میں بدرالحسن صاحب، محمد یوسف صاحب اور راقم الحروف تھا۔ علاء الدین خالد صاحب، جو اگرچہ جامعہ کے طلبائے قدیم میں سے نہیں تھے، مگر مکتبہ کے ایک ذمہ دار عہدہ پر فائز تھے، انھوں نے بھی اپنا استعفیٰ پیش کر دیا۔ میری خدمات جامعہ کے کتب خانہ میں منتقل کر دی گئیں اور ان لوگوں نے اپنا الگ کاروبار شروع کیا۔ بدرالحسن صاحب اور خالد صاحب نے مل کر حالی پبلشنگ ہاؤس خرید لیا۔ قیام پاکستان کے بعد خالد صاحب کراچی چلے گئے اور کتابوں کا کاروبار شروع کیا اور اب ماشاء اللہ ان کا پاکستان کے مشہور اور بہت بڑے ناشروں میں شمار ہوتا ہے۔ خالد صاحب کے چلے جانے کے بعد ان کی جگہ یوسف صاحب نے لے لی اور اردو زبان و ادب کی خدمت میں لگ گئے۔ بعد میں حالی پبلشنگ ہاؤس سے الگ ہو کر مکتبہ شاہراہ کی بنیاد رکھی۔ مکتبہ شاہراہ اور رسالہ شاہراہ کی حیثیت اگرچہ نجی اور شخصی تھی اور یوسف صاحب کے پاس سرمایہ بھی بہت نہیں تھا، لیکن پھر بھی انھوں نے اردو ادب میں نئے رجحانات اور نئے اسلوب پیدا کرنے میں بڑی مفید اور وقیع خدمت انجام دی ہے۔

جامعہ سے بے تعلق ہونے کے بعد بھی یوسف صاحب کی جامعہ سے دلچسپی اور اس کی خدمت کا جذبہ بدستور باقی رہا، بلکہ اگر میں یہ عرض کروں کہ اس میں کچھ اضافہ ہی ہوا تو ذرا بھی مبالغہ نہیں ہوگا۔ انھوں نے جامعہ کی جو خدمات انجام دی ہیں، ان میں ایک جیتی جاگتی یادگار طلبائے قدیم کی عمارت ہے۔ یہ عمارت ایک طویل عرصے تک مقروض تھی اور اس کی وجہ سے انجمن طلبائے قدیم کے تصرف میں نہیں تھی۔ دلی کے باہر جامعہ کے بہت سے ایسے قدیم طالب علم تھے جو آسانی سے یہ رقم ادا کر سکتے تھے، دلی کے طلبائے قدیم میں اگر کوئی ایک

شخص ایسا نہیں تھا تو اتنی تعداد تو تھی ہی جو مل کر اسے ادا کر سکتے تھے، مگر یہ شرف صرف یوسف صاحب کو حاصل ہوا جنھوں نے یکہ و تنہا اس رقم کو ادا کر کے عمارت کو واگزار کرا دیا۔ ایسی مثالیں ایک دو نہیں بہت سی ہیں جب انھوں نے بڑے مشکل حالات میں جامعہ کی دامے درمے قدمے سخنے مدد کی۔ افسوس کہ ایسا جامعی ہم سے ہمیشہ کے لئے جدا ہو گیا۔ ہمیں اس کی خوشی ہے کہ وہ جامعہ نگر ہی میں آسودہ ہے۔ مجھے امید ہے کہ جس نے جامعہ اور انجمن طلبائے قدیم کو یاد رکھا، ہم لوگ اس کو یاد رکھیں گے۔

تعزیت

انجمن طلبائے قدیم جامعہ کا ایک تعزیتی جلسہ جناب عبدالغفار مدہولی صاحب کی صدارت میں منعقد ہوا اور مرحوم یوسف صاحب کی خدمات اور ان کی سیرت کی مختلف خوبیوں اور اچھائیوں پر جناب سعید انصاری صاحب نے تقریر کی اور راقم الحروف نے وہ مضمون پڑھ کر سنایا جو اوپر درج ہے۔ نیز ایک تجویز منظور کی گئی، جس میں یوسف کی جامعہ ملیہ سے محبت، انجمن طلبائے قدیم سے گہرے تعلق اور اردو ادب کی خدمات کا اعتراف کیا گیا ہے۔

جناب قاضی رشید احمد صاحب ہاشمی بھی یوسف صاحب کے زمانۂ ملازمت میں مکتبہ جامعہ میں بحیثیت خزانچی کے کام کرتے تھے۔ موصوف نے مرحوم پر ایک قطعہ کہا ہے، جو ذیل میں پیش کیا جاتا ہے:

یوسفِ بازارِ اردو اب کہاں ہیں گام زن
شاہراہِ زندگی طے کر دو درچشم زدن
بدھ کا دن ۱۳ ردسمبر ایک، نو، چھ، سات سن
دسواں روزہ ان کے سر پر باندھنے آیا کفن

Regd. No. D-768 January, 1961

The Monthly JAMIA

P. O. Jamia Nagar, New Delhi-25

جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

جامعہ

سالانہ چندہ
چھ روپے

قیمت فی پرچہ
پچاس پیسے

جلد ۵۷	بابت ماہ فروری ۱۹۶۸ء	شمارہ ۲

فہرست مضامین

مُدیر

ضیاء الحسن فاروقی

خط و کتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی مطبوعہ: یونین پریس دہلی ٹائیٹل: ویال پریس دہلی

شذرات

اس مہینے کی پہلی تاریخ کو دہلی میں اقوام متحدہ کی دوسری عالمی تجارتی وترقی کانفرنس شروع ہوئی ہے، اس میں کئی سو نمایندے شریک ہیں اور ترقی یافتہ اور ترقی پذیر ملکوں کے ماہرین معاشیات وتجارت عالمی ترقی وتجارت کے تمام پہلوؤں پر غور کر رہے ہیں، ظاہر ہے کہ اس کانفرنس میں موضوع مذکور سے متعلق ہر طرح کے مسئلے اٹھائے جائیں گے، مختلف معاشی طاقتوں کی سیاسی پالیسیوں اور ان سے پیدا ہونے والے نتیجوں کی طرف کبھی کھل کر اور کبھی اشاروں کنایوں میں توجہ دلائی جائے گی، مختلف اور متضاد نظریۂ حیات کے ماننے والوں میں کبھی تیز تیز گفتگو بھی ہو جائے گی اور احتجاج کے طور پر واک آؤٹ بھی ہوں گے، لیکن ان تمام باتوں کے باوجود یہ امید کرنی چاہئے کہ یہ کانفرنس بین الاقوامی اشتراک وتعاون کی فضا کو بہتر اور سازگار بنانے میں معاون ثابت ہوگی۔

عام طور پر یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ یہ دور چونکہ نیوکلیائی اسلحوں کا دور ہے اور اگر جنگ ہوئی تو دنیا تباہ ہو جائے گی، اس لئے ضروری ہے کہ نیوکلیائی اسلحوں پر پابندی لگائی جائے، یہ بات صحیح ہے اور اس سے کوئی صحیح الدماغ انسان انکار نہیں کر سکتا، لیکن ایک اور ایٹم بم بھی ہے جس پر پابندی کا چرچا بہت ہی کم ہوتا ہے، یہ ایٹم بم غریبی اور امیری کے فرق کا ہے جو روز افزوں ہے اور جسے کم کرنے یا مٹانے کی کوئی جد وجہد نہیں کی جارہی ہے، جس طرح کسی معاشرہ میں جب غریبی اور امیری کا فرق بہت بڑھ جاتا ہے تو فساد پیدا ہوتا ہے اور رفتہ رفتہ، اگر صورت حال میں تبدیلی نہ ہوئی، تو معاشرہ کا یہ فساد کسی بڑے انقلاب کا پیش رو بن جاتا ہے، بالکل یہی صورت آج دنیا کی ہے، ہم جانتے ہیں کہ دنیا کے فاصلے بہت کم ہو گئے ہیں لیکن یہ بھی ہے کہ دنیا معاشی اعتبار سے امیر اور غریب ملکوں میں بٹ گئی ہے۔ ملکوں اور قوموں

کے مابین امیری اور غریبی کا یہ فرق بڑھتا جا رہا ہے، یہ صورت حال امن عالم کے لئے ایک بہت بڑا خطرہ، بہت بڑا ایٹم بم ہے۔

اقوام متحدہ کی دوسری عالمی تجارتی و ترقی کانفرنس کا افتتاح کرتے ہوئے یکم فروری کو مسز اندرا گاندھی نے اس صورت حال کی طرف خاص طور سے مندوبین کی توجہ مبذول کرائی اور کہا کہ جب تک امیر اور غریب ملکوں کے درمیان بڑھتے ہوئے فرق کو کم نہ کیا جائے گا، اس وقت تک دنیا میں امن و سکون نہیں ہو سکتا۔ ہم سب دنیا کے عام لوگ، امن کے خواہاں اور سکون کے متلاشی ہیں، کسی ملک میں جائیے اور کسی سے پوچھئے یہی جواب ملے گا، اس کے معنی یہ ہیں کہ کوئی شخص جو صحیح طور پر سوچتا ہے یہ نہیں کہے گا کہ دنیا میں امیری اور غریبی کا فرق بڑھتا رہے، تو پھر اس کا مطلب یہ ہے کہ آج کی بین الاقوامی برادری جس کی نمائندگی اس طرح کی کانفرنسوں میں ہوتی ہے، یہ طے کرے کہ خوشحال، ترقی یافتہ اور معاشی اعتبار سے طاقتور قوموں کی یہ ذمہ داری ہے کہ پچھڑے ہوئے اور ترقی پذیر ملکوں کی معاشی ترقی میں مدد دیں، خیال ہے کہ اس کانفرنس میں وقت کے اس اہم مسئلے کا کوئی نہ کوئی حل ضرور تلاش کیا جائے گا۔

ہمارے دیش میں آج ہر طرف سے یہی آواز آرہی ہے کہ زبان، مذہب، علاقائی وفاداری، ذات پات، مقامی اور غیر مقامی کی تمیز ـــــ غرض کسی معاملے میں تعصب اور تنگ نظری سے کام نہیں لینا چاہئے ورنہ ملک کی وحدت پارہ پارہ ہو جائے گی۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ہمارے سماج میں مختلف النوع تعصبات کی بیماریاں زور پکڑ گئی ہیں، لیکن یہ کیا بات ہے کہ بتانے والے بتاتے ہیں کہ بیماریاں کیا کیا ہیں اور کہاں کہاں ہیں، اور سننے والا کوئی نظر نہیں آتا، کیا یہ صورت حال جسے ہم بے حسی سے تعبیر کر سکتے ہیں خود ایک بیماری نہیں ہے جس میں پوری قوم مبتلا معلوم ہوتی ہے، بے حسی کی زندگی جانوروں کی زندگی ہوتی ہے اور جانوروں کے لئے کسی اخلاقی قدر کی پابندی نہیں، اب ایسا تو نہیں کہا جا سکتا کہ ہم سب کے سب جانور ہو گئے ہیں، لیکن بے حسی کی یہ زندگی، زندگی نہیں کہی جا سکتی، کچھ اور ہو سکتی ہے، ہمارا خیال ہے کہ دیش کی آتما اس وقت ایک اخلاقی بحران سے دوچار ہے، یہ بحران ہو سکتا ہے کہ ابھی اور بڑھے اور حالات کی تاریکیاں اتنی بڑھ

جائیں کہ طلوعِ آفتاب ناگزیر ہو جائے ، پہلے بھی ایسا ہوا ہے ، بحران اور اضطراب جب بہت بڑھا ہے تو مادرِ وطن کی کوکھ سے کسی عظیم ہستی نے جنم لیا ہے اور اس عظیم ہستی نے ملک کے ضمیر کو بیدار کیا ہے ، اس لئے انتشار اور اضطراب کے اس دور میں مایوس نہیں ہونا چاہئے ۔

بمبئی سے سہ ماہی ادبی رسالہ 'گفتگو' علی سردار جعفری کی ادارت میں بڑے سلیقہ سے شائع ہوتا ہے ، اس کا شمارہ ۳ اس وقت سامنے ہے ، اس میں ایک پرانی بحث 'یہ بربریت کیوں ؟' سردار کے تعارفی نوٹ کے ساتھ خواجہ احمد عباس صاحب کے قلم سے ہے ، یہ بحث بڑی دلچسپ ہے اور پڑھنے سے تعلق رکھتی ہے ۔ تقریب اس بحث کی یہ تھی کہ آزادی اور تقسیم کے بعد شمالی ہندوستان کے فرقہ وارانہ فسادات سے متاثر ہو کر رامانند ساگر نے جب اپنا ناول 'اور انسان مر گیا' لکھا تو اس پر خواجہ صاحب سے دیباچہ لکھوایا ، یہ دیباچہ ترقی پسندوں میں بحث کا موضوع بن گیا ، جو واقف کار ہیں وہ جانتے ہیں کہ ۱۹۴۸ء میں جب یہ ناول چھپا تھا عام طور پر اشتراکی ادیبوں کا موڈ کچھ اور تھا ، اس لئے خواجہ صاحب کے اس دیباچے کی خوب خوب دھجیاں اڑائی گئیں اور انھیں رجعت پرست ، عوام دشمن اور سامراج دوست ایسے خطابوں سے نوازا گیا ۔ خواجہ صاحب نے تمام الزاموں کا جواب یعنی اپنی صفائی کا بیان اسی وقت قلمبند کر لیا تھا ، مگر کسی وجہ سے وہ اس وقت چھپ نہیں سکا ، اب 'گفتگو' میں اُن کا وہ مضمون انیس سال بعد شائع ہوا ہے ۔

اس پوری بحث کا خلاصہ ، جیسا کہ احمد عباس صاحب نے لکھا ہے ، یہ ہے کہ انھوں نے ترقی پسند ہوتے ہوئے بھی کیمونسٹ نظریات کو سو فیصدی قبول نہیں کیا تھا اور ان کے خیال میں ان پر عتاب کی یہی وجہ تھی ۔ یہاں بنیادی سوال یہ سامنے آتا ہے کہ کیا کسی ادیب کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی بندھے ٹکے سیاسی نظریے کا حامل ہو ، اور کیا کسی ادیب سے اِس کا مطالبہ کرنا جائز ہوگا ؟ جہاں تک میں سمجھتا ہوں ادیب کو اِن جھمیلوں سے آزاد ہونا چاہئے ، البتہ یہ ضرور ہونا چاہئے کہ اُس کی تحریروں سے ترقی ، ذہنی روشنی ، شعور کی بیداری ، انسان دوستی اور شریفانہ جذبات کو بڑھاوا ملے ، ادب برائے انقلاب اور ادب

برائے زندگی میں بڑا فرق ہے، یہ ضروری نہیں کہ ہر انقلاب بہتر زندگی کا نقیب ہی ہو، ایسا بھی ہوا ہے کہ انقلابات بڑی نیک نیتی اور خوش آیند آرزوؤں کے ساتھ برپا کئے گئے لیکن وہی آگے چل کر انسانی آزادی اور مساوات کے حق میں سم قاتل بن گئے۔ مارکس نے انقلاب فرانس کا تجزیہ اسی طرح کے حقائق کی روشنی میں کیا تھا، سچا اور پائدار ادب اپنی پوری گھبیرتا کے ساتھ بہتر سماجی نظام کے لئے ذہنوں کو تیار کرتا ہے، بڑے سلیقے سے ناقص اور مضر سماجی اور معاشی نظام کی خرابیوں کو اجاگر کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ انسان کے دل و دماغ کی تربیت بھی کرتا ہے کہ وہ نیکی اور بدی، حق اور ناحق، خود غرضی اور بے غرضی، انصاف اور ناانصافی، نفرت اور محبت کے بنیادی فرق کا احساس وادراک کر سکے اور خود پہلے اپنے نفس سے جہاد کر لے تاکہ روحانی اور اخلاقی طور پر جہاد زندگی کے لئے تیار ہو سکے، دنیا کے بڑے ادیبوں نے جنھوں نے کہ اب کلاسیکی مرتبہ حاصل کر لیا ہے، انقلاب کا انتظار نہیں کیا بلکہ انھوں نے انقلاب، یا دوسرے لفظوں میں بہتر زندگی کے لئے، ذہن انسانی کو تیار کیا، ایسے تمام ادیب ترقی پسند تھے اور مہذب دنیا اُن کی خدمات کی معترف ہے۔

یہ بات خوشی کی ہے کہ ہمارے وہ ترقی پسند ادیب جو پہلے محض انقلاب کی باتیں کرتے تھے، اب ادب اور زندگی کے اس راز کو پا گئے ہیں اور بڑے سلیقے سے اس کی تشریح کرتے ہیں، ۱۹۴۸ء کی "انقلاب بردوش فضا" میں غالباً یہ ممکن نہیں تھا کہ کوئی ترقی پسند ادیب کبیر داس کا نام لے اور رجعت پرستی کے الزام سے بچ جائے، لیکن آج یہ دیکھ کر اطمینان ہوا کہ ایک سینیئر اور مشہور ترقی پسند ادیب اپنے موقف کی تائید کے لئے کبیر کی خالص متصوفانہ پکار کا سہارا لیتا ہے، اور انسانوں کی ذہنی و روحانی تبدیلی کو ضروری قرار دیتے ہوئے کبیر داس کے یہ الفاظ اعتماد اور یقین کے ساتھ دہراتا ہے "جسم و جان کے رن میں گھمسان کی لڑائی ہو رہی ہے، ہوس، غصہ، غرور اور لالچ مقابلے پر کھڑے ہیں، صبر، قناعت اور صداقت کی بادشاہت میں شمشیر کا نام بلند ہو رہا ہے...... صداقت کے متلاشی کی جدوجہد بہت دشوار ہے، سورما کی لڑائی دوچار گھنٹے چلتی ہے.... لیکن صداقت کا متلاشی دن رات جنگ کرتا ہے، اس کی لڑائی زندگی کے آخری لمحہ تک جاری رہتی ہے۔"

ضیاء الحسن فاروقی

ژاں ژاک روسو

(۱۷۱۲ـــ۱۷۷۸ء)

روسو سے متعلق متضاد رائیں بیان کی گئی ہیں، کوئی اُسے فلسفی کہتا ہے اور کوئی محض آوارہ منش اور منتشر المزاج شخص جس نے اپنے ذاتی مصائب کے ردعمل کے طور پر اپنے عہد کی ہر چیز کی نفی کی، ان دونوں رایوں میں افراط و تفریط سے کام لیا گیا ہے، اٹھارویں صدی میں 'فلسفی' کا لفظ جس مفہوم میں استعمال کیا جاتا تھا، اُس لحاظ سے تو اُسے فلسفی کہہ سکتے ہیں لیکن آج کے معیار پر اسے کسی طرح فلسفی نہیں کہا جاسکتا، پھر بھی اس نے جو کچھ لکھا اس بنیاد پر اُسے محض منتشر المزاج بھی نہیں کہا جاسکتا، اس کی تحریروں کا اثر ہوا اور اتنا اثر ہوا کہ اُس کا شمار انقلاب فرانس (۱۷۸۹ء) کے ارکان ثلاثہ میں ہوتا ہے، اپنے خیالات و افکار کی بنا پر وہ بلاشبہ اپنے عہد کی ایک دور آفریں سماجی طاقت بن گیا تھا، اس کی تحریروں کے اثر سے جرمنی، فرانس اور انگلینڈ میں نئی سیاسی اور ادبی تحریکوں نے جنم لیا،

ایک مرتبہ ایک مجلس میں انگریزی علم و ادب کا غیر معمولی انسان اور انقلاب فرانس کا سب سے بہتر وقائع نگار کارلائل موجود تھا، لوگ فلسفیوں کی خیالی نقش آرائیوں پر بحث کر رہے تھے۔ ایک شخص نے کہا: "اجتماع و معاشرت کے انقلابات کے نقشے ایک دل خوش کن تخیل سے زیادہ نہیں ہیں۔" جوں ہی اس رائے زنی کی بھنک کارلائل کے کانوں میں پڑی، اس نے مجمع کو مخاطب

کرکے کہا ـــــ "حضرات، کچھ عرصہ گذرا اس دنیا میں ایک شخص تھا، روسو، اس نے ایک کتاب لکھی تھی جب یہ کتاب شائع ہوئی تو بہت سے آدمیوں نے اس کی ہنسی اڑائی، لیکن جب اس کا دوسرا ایڈیشن شائع ہوا تو اس کی جلد باندھنے کے لئے ان ہی لوگوں کے جسم کا چمڑا استعمال کیا گیا جنھوں نے اس کی ہنسی اڑائی تھی"۔ قطع نظر اس کے کہ اس واقعہ میں کتنی حقیقت ہے، اس سے روسو کی تحریروں کی اثر آفرینی کا اندازہ کیا جا سکتا ہے، اُس نے کیا کہا اور کیا لکھا یہ جاننے سے پہلے ضروری ہے کہ اُس کے حالات زندگی پر ایک نظر ڈال لی جائے کہ اِس سے اُس خمیر کا پتہ چل جائے گا جس سے اس کا نظام فکر، اگر ہم اسے نظام فکر کہہ سکیں، تیار ہوا تھا۔

روسو[1] ۱۷۱۲ء میں سوئٹسان کے شہر جنیوا میں پیدا ہوا، اُس کا باپ آئزک روسو ایک غریب گھڑی ساز تھا، بعد میں اس نے عورتوں کو ناچ سکھانے کا پیشہ اختیار کر لیا تھا، اس کی ماں ایک شریف عورت تھی لیکن قدرت کو یہ منظور نہیں تھا کہ وہ اِس نیک خاتون کی آغوش محبت میں پرورش پائے، چنانچہ ابھی وہ بچہ ہی تھا کہ ماں کا انتقال ہو گیا، اُس کا باپ کیل وِنی چرچ کا ماننے والا تھا، اسی لئے اس مسلک پر اُس کی تعلیم بھی ہوئی، چھ سال کی عمر میں اُس نے پڑھنا شروع کیا، ساتھ ہی باپ اُسے افسانے اور خیالی قصے پڑھ کر سناتا۔ اس کا نانا ایک تعلیم یافتہ پادری تھا اور اُس کی ذاتی لائبریری میں تاریخ اور ادب کی اچھی کتابیں تھیں، اس نے "اعترافات" میں ایسی کئی اچھی کتابوں کا ذکر کیا ہے، جن میں پلوٹارک

۱۔ روسو نے اپنی زندگی کے حالات اپنی خود نوشت سوانح حیات "اعترافات" میں بڑی تفصیل سے لکھے ہیں، لیکن اس نے بہت سی باتیں صحیح نہیں لکھی ہیں۔ اُسے اس بات میں لطف آتا تھا کہ اپنے آپ کو بڑا گنہگار ثابت کرے، لیکن خارجی شواہد بھی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ معمولی نیکی اور اخلاق سے بھی عاری تھا اور اس سے وہ کبھی پریشان اور نادم نہیں ہوا، کیونکہ اس کا خیال تھا کہ اس کے دل میں بڑا سوز و گداز ہے، یہ اور بات ہے کہ اپنے بہترین دوستوں کو بھی وہ اپنی چھوٹی حرکتوں سے نہیں بخشتا تھا۔

کی 'مشاہیر کی سوانح حیات' کا خاص طور سے ذکر ہے، پلوٹارک اُسے بہت پسند تھا، اس کے سوانح نگار جان مورلے نے لکھا ہے کہ اپنی عمر کے آخری دنوں میں بھی جب کہ اُس نے مطالعہ تقریباً ترک کر دیا تھا وہ پلوٹارک کو پڑھا کرتا تھا، اُس نے کہا ہے کہ غالباً وہی ایک مصنف ہے جس سے اس نے ہمیشہ استفادہ کیا ہے۔ لیکن باپ کے ساتھ موم بتی کی روشنی میں ناول اور افسانے پڑھنے کے سبب بچپن ہی سے اس میں تخیل پرستی رچ بس گئی اور اُس کی سیرت کا توازن بگڑ گیا، ابھی وہ دس سال ہی کا تھا کہ اس کا باپ اسے چھوڑ کر فرار ہو گیا، - - - - - - - - - - - - - - - - - اب اس کی

پرورش اور نگرانی عزیزوں اور پڑوسیوں کے ذمہ تھی، روسو کے ایک چچا تھے برنارڈ، انھوں نے اُسے اپنے بیٹے کے ساتھ بوسی نام کے گاؤں میں ایک پروٹسٹنٹ پادری کے پاس حصول تعلیم کے لئے بھیجا، لیکن یہاں وہ دو سال سے زیادہ ٹک نہیں سکا، جن حالات میں اس نے بوسی کو چھوڑا وہ اسے ہمیشہ یاد رہے، 'اعترافات' میں اس نے اس کا ذکر کیا ہے، اور اس سلسلہ میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے اُن سے اس کی جذباتی طبیعت کے ہیجان کا اندازہ ہوتا ہے، بوسی کے قیام کے دوران پادری کی بیوی نے اس پر کنگھا توڑنے کا الزام لگایا، حالانکہ اس کے کہنے کے مطابق وہ بے قصور تھا، اس سلسلے میں اس پر سختیاں کی گئیں اور اس کی اطلاع اس کے چچا کو بھی کی گئی، لیکن اس نے برابر انکار کیا، "اعترافات" میں وہ لکھتا ہے : "اس واقعہ پر تقریباً پچاس سال گذر گئے اور اب مجھے اس کا خطرہ بھی نہیں رہا کہ میں اس کے لئے سزا کا مستحق ٹھہرایا جاؤں گا، اس کے باوجود میں خدا کے سامنے یہ بات کہتا ہوں کہ میں بالکل بے قصور تھا، میں نے تو کنگھے کو چھوا تک نہ تھا، مجھے کچھ معلوم بھی نہیں تھا، مجھ سے یہ پوچھنا کہ نقصان کیسے ہوا بیکار تھا، میں نہیں جانتا، میں سمجھ بھی نہیں سکتا، میں تو صرف اتنا جانتا ہوں کہ اس سے میرا کوئی تعلق نہیں تھا ــــــ اب ذرا اس بچے کا تصور کیجئے جو شرمیلا اور فرمانبردار تھا لیکن آتشیں اور سرکش جذبات رکھتا تھا، ایسا بچہ جو معقولیت اور شریفانہ اور منصفانہ برتاؤ کا عادی تھا، اور جو اپنی زندگی میں پہلی مرتبہ اُن لوگوں کے ہاتھوں ایسی خوفناک ناانصافی کا شکار ہوا تھا جن سے وہ محبت کرتا تھا اور جن کے ساتھ ہمیشہ انتہائی ادب سے پیش آتا تھا ــــــ خیالات کا وہ ہیجان، جذبات کا

وہ انتشار، اور اس کے دل، اس کے دماغ اور اس کی اخلاقی قدروں کی چھوٹی سی دنیا میں وہ انقلاب! اگر آپ کر سکیں تو اس تمام اندرونی خلفشار کا تصور کیجئے ــــــ اب جبکہ میں یہ الفاظ لکھ رہا ہوں، میری نبض کی حرکت بڑھ گئی ہے، وہ لمحات مجھے ہمیشہ یاد رہیں گے خواہ مجھے عمر خضر ہی کیوں نہ مل جائے، تشدد اور ناانصافی سے متعلق میرا وہ احساس اب بھی زندہ ہے، اُس نے میری روح کو بُری طرح متاثر کیا ہے اور میرے دل پر ایک غیرفانی نقش چھوڑا ہے، وہ احساس جو اُس وقت صرف میری ذات سے متعلق تھا اب اتنا پختہ اور ذاتی مفاد سے اتنا بےتعلق ہوگیا ہے کہ اب جب کبھی میں کسی ناانصافی کو دیکھتا یا سنتا ہوں، خواہ وہ کہیں ہو اور کوئی بھی اس کا شکار ہو میرے دل میں غم وغصہ کی آگ بھڑک اٹھتی ہے ــــــ جب کسی ظالم کی ستم رانیوں کے بارے میں پڑھتا ہوں یا کسی شیطان صفت پادری کی شاطرانہ وحشتناکیوں کا مطالعہ کرتا ہوں، تو میں اپنے آپ کو خوشی سے اس کے لئے تیار پاتا ہوں کہ جاؤں اور جا کر اس کے سینہ میں خنجر پیوست کردوں. چاہے مجھے اس جرم کی پاداش میں سیکڑوں بار کیوں نہ مرنا پڑے۔"

اس واقعہ کے بعد اس کی باقاعدہ تعلیم کا سلسلہ ختم ہوگیا، اور کچھ دنوں بعد اُسے ایک سنگ تراش کے پاس کام سیکھنے کے لئے رکھا گیا، لیکن اس مرتبہ استاد سے اس کی نہیں بنی، سنگ تراش سخت آدمی تھا، اور اس کی سختی روسو کے مزاج کے تلون پر قابو نہ پا سکی، اس کا کہنا ہے کہ یہیں اُس نے جھوٹ بولنا سیکھا، یہیں اس نے چوری سیکھی اور اسی کے یہاں اسے یہ معلوم ہوا کہ سستی اور کاہلی ایک نعمت ہے۔ سنگ تراش کے یہاں کام میں اس کا جی نہ لگتا تو وہ کتابیں پڑھتا جنھیں وہ کرایے پر ایک دوکان سے لاتا تھا، اس طرح اس کا مطالعہ جاری رہا، کبھی کبھی اُسے اپنی ٹائی اور قمیص بیچ کر کتابوں کا کرایہ یا کھوئی ہوئی کتاب کی قیمت ادا کرنی پڑی، ایک سال سے کم مدت میں اُس نے اس دوکان کی کتابیں پڑھ ڈالیں، اب وہ اپنے سنگتراش معلم کی دوکان پر بیکار رہنے لگا کیونکہ یہ کام اس کی طبیعت کے مطابق نہیں تھا، اس وقت اُس کی عمر سولہ سال کی ہوگی، اور اس کی ذہنی حالت یہ تھی کہ وہ زندگی سے بیزار تھا، ماحول سے متنفر، سوسائٹی کی ہنگامہ آرائیوں سے گریزاں، عزلت نشینی کا خواہاں، ذرا سی بات پر رو دینا اور بغیر کسی خاص صدمہ کے آہیں بھرنا، یہ تھی اس کی ذہنی کیفیت، عمر کی یہ منزل وہ ہوتی ہے جب عام طور پر

لوگ زندگی کے لفظ سے بھی آشنا نہیں ہوتے، یہی عالم تھا کہ ایک دن جب وہ شہر کے باہر گیا اور واپسی میں اتنی دیر کردی کہ شہر کے دروازے بند ہو گئے تو اُس نے شہر پناہ پر حسرت کی ایک نگاہ ڈالی، وطن کو الوداع کہا اور دنیا کی سیر کو نکل پڑا، نہ معلوم وہ کون سی گھڑی تھی کہ اُس دن کے بعد پھر اُسے کہیں مستقل چین سے بیٹھنے کو نہ ملا۔

جینیوا سے نکل کر وہ سوائے (Savoy) پہونچا اس حالت میں کہ اُس کے پاس زندگی گذارنے کا کوئی سامان نہ تھا، مجبور ہو کر وہ ایک کیتھولک پادری کے پاس پہونچتا ہے اور اس سے درخواست کرتا ہے کہ اُسے کیتھولک چرچ میں داخل کرلیا جائے۔ اس طرح اُس نے اپنا آبائی مسلک ترک کردیا، اُس نے لکھا ہے کہ تبدیلیٔ مذہب کے بارے میں اس کی نیت میں اخلاص نہیں تھا۔ "میں یہ خیال اپنے ذہن سے دور نہیں کرسکا کہ وہ مقدس کام جو میں کرنے والا تھا، دراصل ایک لٹیرے کا کام تھا" لیکن یہ بات اس نے اُس وقت کہی جب اُس نے پھر پروٹسٹنٹ مذہب اختیار کرلیا تھا، بہرحال کیتھولک مذہب اختیار کرنے کے بعد وہ اَن سی کے چرچ میں بھیجدیا گیا، چرچ کی انچارج ایک خاتون مادام دے وراں تھیں، اس نے "اعترافات" میں مادام کے حسن، ذہانت اور مہذب طور طریقے کی بڑی تعریف کی ہے، اُس نے لکھا ہے کہ "میں نے انھیں دیکھا اور بس انھیں کا ہوگیا، میں نے سوچا کہ جس مذہب کی تبلیغ اتنی حسین شخصیت کے وسیلے سے ہوگی وہ مذہب یقیناً جنت کی بشارت دیتا ہوگا"، کوئی نو دس سال وہ اس خاتون کے ساتھ رہا، یہ زمانہ اس کا قدرے آسودگی اور اطمینان سے گذرا، یہاں کے قیام کے دوران اسے ہر طرح کے لوگوں سے ملنے کا موقع ملا، ان میں مرد بھی تھے اور عورتیں بھی، عالم اور فنکار بھی، معالج بھی اور بیمار بھی، مذہبی اشخاص بھی اور لامذہب بھی، اور اس نے ہر شخص سے کچھ نہ کچھ ضرور سیکھا۔ یہیں اس نے دینیات کے سبق پڑھے، موسیقی کا علم حاصل کیا اور لاطینی زبان میں دستگاہ بہم پہنچائی۔ یاسی اور سماجی مسئلے اُس کی توجہ کا مرکز بنے اور اپنی بعض تصنیفوں کا ابتدائی خاکہ بھی اس نے یہیں اپنے ذہن میں جمایا ــــــ اور آخر کار ایک دن مادام دے وراں کی بے وفائیوں سے تنگ آکر امید و بیم کی نئی جولانگاہ کی تلاش میں نکل کھڑا ہوا۔ اس کے بعد وہ تین چار سال تک اِدھر اُدھر آوارہ گردی کرتا رہا، لیاں میں اُس کا

قیام کچھ زیادہ رہا اور یہیں اُس نے پیرس جانے کا منصوبہ بنایا، اپنی بعض کتابیں فروخت کر کے زادِ سفر کا انتظام کیا اور دو چار تعارفی خطوط لے کر غالباً ۱۷۴۲ء میں اپنی کامیڈی نارسی سس اور فنِ موسیقی پر اپنے نوٹس کے مسودے کے ساتھ پیرس میں وارد ہوا۔

شروع میں پیرس میں اسے بڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا، لیکن رفتہ رفتہ لوگ اسے جاننے لگے، قیامِ پیرس کی ابتدائی منزل ہی میں اُس کے تعلقات ڈیڈرو سے ہو گئے اور اس کے وسیلہ سے اس کے تعارف کا حلقہ وسیع ہوا، اسی زمانے میں اُس نے فرانسیسی اور اطالوی ادب کا تنقیدی مطالعہ شروع کیا، ساتھ ہی اُس نے شطرنج کے کھیل میں بھی مہارت حاصل کر لی، اس سلسلے میں اس نے لکھا ہے کہ "میں نے اپنی اس 'نئی حماقت' کو عقل کی کسوٹی پر پرکھا اور اس نتیجہ پر پہونچا کہ اگر کوئی شخص کسی فن میں پوری دستگاہ بہم پہونچا لے تو دنیا اس کو ضرور تلاش کرے گی، لہذا مجھے بھی کسی نہ کسی فن کا ماہر ہونا چاہئے تاکہ دنیا میری ضرورت بھی محسوس کرے اور مجھے تلاش کرے۔" مگر شطرنج سے پیٹ تو بھر نہیں سکتا تھا اس لئے گذر بسر کے لئے وہ موسیقی کے تختوں کی نقلیں کیا کرتا تھا، وہ آپرا کی موسیقی بھی مرتب کرتا تھا اور امیر گھرانوں کی عورتوں کو موسیقی بھی سکھاتا تھا، جب وہ ادبی حلقوں میں متعارف ہوا تو مادام دیوپاں نے جو طبقۂ اُمرا کی ایک حسین وجمیل اور علم وفن کی سرپرستی کی دعویدار خاتون تھیں، اُسے اپنا سکریٹری مقرر کر لیا، اسی زمانے میں ڈیڈرو نے اپنی قاموس (انسائیکلوپیڈیا) کے لئے اُس سے موسیقی کے مختلف موضوعوں پر مضمون لکھوائے اور یہی وہ زمانہ ہے جب ڈیڈرو کو ایک کتابچہ لکھنے کے جرم میں تین مہینے کے لئے وین سین کے جیل خانے بھیجدیا گیا، ایک دن وہ اپنے دوست سے ملنے وین سین جا رہا تھا، اُس کے ہاتھ میں لے مرکیور (Le Mercure) اخبار تھا، راستہ میں ایک درخت کے نیچے وہ سستانے کے لئے رکا اور اخبار دیکھنے لگا، اس میں اُس نے پڑھا کہ دیژوں کی اکیڈیمی نے ایک انعامی مضمون کا اعلان کیا ہے، عنوان تھا "علوم وفنون کے احیاء سے اخلاق کو ترقی ہوئی ہے یا نہیں؟" اب وہ بیٹھ گیا اور اس پر غور کرنے لگا تو اُس کے دماغ میں افکار وخیالات کا ایک ہجوم امنڈ آیا، اپنے دل ودماغ کی اُس کیفیت کا حال اُس نے یوں قلمبند کیا ہے:

"اس عنوان پر نظر پڑتے ہی میری دنیا بدل گئی، اچانک کائنات کھل کر میرے سامنے آگئی۔
... اگر وجدان کوئی چیز ہے تو اس کا احساس مجھے اُسی لمحہ ہوا جب میری نظر ان الفاظ پر پڑی، میرا ذہن روشنی سے معمور ہو گیا، خیالات کا ایک سیلاب تھا کہ رکنے کا نام نہ لیتا تھا، یہ سیلاب اتنا تند اور ہنگامہ خیز تھا کہ وقتی طور پر میں ایک ایسے ہیجان میں مبتلا ہو گیا جسے میں بیان نہیں کر سکتا، مجھ پر خمار کی سی کیفیت طاری ہو گئی، میرا دل دھڑکنے لگا اور میں درخت کے نیچے لیٹ گیا، کوئی آدھ گھنٹے بعد اس کیفیت کا نشہ جب اُترا تو میں نے اپنے کوٹ کو آنسوؤں سے تر پایا، یہ آنسو کب نکلے اس کی مجھے خبر بھی نہیں، میں نے اس درخت کے نیچے جو کچھ محسوس کیا اگر میں اس کا چوتھائی حصہ بھی قلمبند کر سکتا تو میں کس خوبی اور صفائی کے ساتھ اپنے سماجی نظام کے متضاد اور متصادم عناصر کا بھانڈا پھوڑتا! کتنے پُرزور انداز میں اپنے اداروں کی غلط کاریوں اور مضرت رسانیوں کا پردہ چاک کرتا! اور کتنی سادگی سے دنیا کو بتاتا کہ آدمی فطری طور پر نیک ہے اور یہ ہمارے ادارے ہیں جنھوں نے اِسے بدطینت اور بدکار بنا دیا ہے۔"

روسو نے مقالہ لکھا اور مخالفت میں لکھا لیکن اسے پہلا انعام ملا، یہ ۱۷۴۹ء کا واقعہ ہے، اب اس پر شہرت کا دروازہ کھل گیا اور جلد ہی وہ اپنے زمانے کا ممتاز عالم تسلیم کر لیا گیا، لیکن اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ اس کی زندگی کی مصیبتیں بھی ختم ہو گئیں۔

جس زمانے میں وہ مادام دیوپاں کا سکریٹری تھا، اُسے کچھ عرصہ کے لئے وینس میں فرانسیسی سفیر کے سکریٹری کی حیثیت سے کام کرنے کا موقع ملا، لیکن سفیر سے کسی معاملہ میں اختلاف ہو گیا اور پیرس واپس آیا، یہاں اس بار جس ہوٹل میں اُس نے قیام کیا اس کی مالکہ آرلیاں کی رہنے والی تھی، وہ اپنی مدد کے لئے اپنے وطن سے ایک لڑکی لائی تھی جس کا نام تھریسی تھا، تھریسی کا تعلق ایک معزز خاندان سے تھا لیکن بعد میں اس خاندان پر مصیبت آئی اور تھریسی کو مجبوراً پیرس آنا پڑا۔ روسو نے جب اس لڑکی کو دیکھا تو اپنے دل میں اس کے لئے ایک کشش محسوس کی، پھر اسے اس کی مظلوم جوانی پر بھی ترس آیا، وہ

دیکھتا تھا کہ ہوٹل میں آنے والے اس کی معصومیت ، سادگی اور مجبوری سے ناجائز فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں، روسو اُس سے اظہار ہمدردی کرتا اور تسلی تشفی دیتا، اس طرح دونوں ایک دوسرے سے قریب آئے اور عمر بھر ساتھ رہنے کا فیصلہ کرلیا اور انھوں نے اس فیصلہ پر عمل بھی کیا اگرچہ انھوں نے شادی نہیں کی، تھریسی سے روسو کے پانچ بچے ہوئے لیکن ان میں سے کسی کی پرورش کا بوجھ اُس نے نہیں اٹھایا، سب کے سب فاؤنڈلنگ ہاسپٹل میں پلے بڑھے، آج تک کوئی یہ نہیں سمجھ سکا کہ تھریسی کی کس بات نے روسو کو متاثر کیا، وہ بالکل الھڑ تھی، ان پڑھ اور پیرس کے تمدن سے قطعاً نا آشنا، یہ عجیب بات ہے کہ وہ تھوڑا بہت لکھ لیتی تھی لیکن پڑھنا اسے بالکل نہ آتا تھا، وہ گھڑی دیکھ کر ٹھیک وقت بھی نہیں بتا سکتی تھی، سال کے بارہ مہینوں کے نام بھی اسے یاد نہیں تھے، روپے پیسے کا حساب اُس کے بس کا نہیں تھا، وہ اپنی بات سمجھانے کے لئے مناسب الفاظ بھی استعمال نہیں کرسکتی تھی، اس کی ماں لالچی اور پیسہ کھینچنے والی عورت تھی، لیکن ان سب کے باوجود روسو نے اسے اپنی شریک حیات بنا کر رکھا۔

ڈیژوں اکیڈیمی نے جس مقالے پر روسو کو انعام دیا تھا، جب وہ شائع ہوا تو علمی دنیا میں ایک انقلاب آگیا، پرانی قدروں کے حامیوں نے اس کے خلاف ایک محاذ بنالیا، اس میں وہ لوگ بھی تھے جن میں اس کی اہلیت نہیں تھی کہ اس گراں قدر علمی مقالے پر تنقید کرسکیں اور وہ لوگ بھی جو علمی و ادبی حلقوں میں ممتاز سمجھے جاتے تھے، اس میں شہزادے بھی تھے، بادشاہ بھی تھے اور کلیسائی اقتدار کے محافظ بھی، لیکن روسو ان میں سے کسی سے خائف نہیں ہوا اور یہ ثابت کردیا کہ ایک معمولی شہری بھی اپنے موقف پر جارہ سکتا ہے۔ اس مقالے اور اس سے زیادہ اس کی جرأت نے اہل پیرس کو اس کی طرف متوجہ کیا اور ملاقاتیوں کا ایک تانتا بندھ گیا، تحفے تحائف بھی آنے لگے، یہاں تک کہ وہ اس صورت حال سے گھبرا گیا، اس کا ذکر کرتے ہوئے اس نے لکھا ہے کہ "یہ کوئی آسان کام نہیں کہ اس دنیا میں آدمی آزادی اور غریبی پر قناعت کرکے سکھ سے رہ سکے، میں اپنے آپ میں منہمک رہنا چاہتا تھا لیکن لوگ اسے بھی پسند نہیں کرتے تھے، وہ میرا وقت خراب کرتے تھے اور اس کے لئے ہزار بہانے ڈھونڈتے تھے، میں نے

محسوس کیا کہ وہ مجھے جلد ہی ایک تماشا بنا دیں گے، میرے نزدیک اس سے بڑھ کر بے رحم اور تباہ کن محکومی اور کوئی نہیں، اس لئے میرے سامنے کوئی راستہ نہیں تھا سوائے اس کے کہ میں کسی کا لحاظ کئے بغیر چھوٹے بڑے تمام ہدیے واپس کر دوں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تحفے تحائف کی بارش شروع ہو گئی، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لوگ میری مزاحمتی صلاحیتوں پر قابو پانا چاہتے تھے، لیکن جب انھیں مایوسی ہوئی تو پھر وہ میرے انکار کو نمود و نمائش اور غرور و نخوت سے تعبیر کرنے لگے۔"

۱۷۵۲ء میں روسو نے Devin du Village ایک غنائی تمثیل لکھی، اس تمثیل کا منظر عام پر آنا تھا کہ سارے پیرس میں اس کی دھوم مچ گئی، لیکن یہ شہرت اس کے لئے مصیبت بن گئی، دوسرے ادیب اور تمثیل نگار اس سے حسد کرنے اور اس کے خلاف سازشوں کا جال بننے لگے، اس کی یہ تمثیل شاہی دربار میں بھی اسٹیج کی گئی اور بہت پسند کی گئی، خاص طور سے میوزک کی فنکارانہ ترتیب نے ناظرین کا دل موہ لیا، روسو اس موقع پر خود موجود تھا، اُسی دن اُسے یہ پیغام ملا کہ اُسے کل گیارہ بجے بادشاہ کے حضور میں حاضر ہونا ہے، پیغام دینے والے نے یہ بھی کہا کہ بادشاہ غالباً اس کے لئے وظیفہ کا اعلان کریں گے، روسو نے تمام رات آنے والی اِس آزمائش کے مختلف پہلوؤں پر غور کیا اور یہ فیصلہ کیا کہ وہ بادشاہ کے سامنے نہیں جائے گا، پیرس کا خوشامد پسند طبقہ اس کی اس حرکت پر حیران و ششدر رہ گیا، دشمنوں نے اُسے مغرور و خود بیں قرار دیا اور دوستوں نے اسے احمق کہا، حتیٰ کہ ڈیڈرو بھی اُس کی اس حرکت کی عظمت کو نہ سمجھ سکا[۱]۔

۱۷۵۳ء میں دیژوں اکیڈیمی کی طرف سے ایک اور انعامی مضمون کا اعلان کیا گیا جس کا عنوان تھا "انسانوں میں عدم مساوات کی ابتدا" بلاشبہ عنوان اہم اور علمی تھا اور اٹھارویں صدی کے جاگیردارانہ

۱۔ مورلے نے اپنی کتاب میں اِسے معمولی واقعہ کے طور پر ذکر کیا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُس نے روسو کے بیان کو مبالغہ تصور کیا ہے۔ اُس کا کہنا ہے کہ چونکہ روسو جسمانی طور پر کمزور واقع ہوا تھا اور وہ بادشاہ کے حضور دماغ اور جسم کی ہیجانی کیفیات پر قابو نہیں رکھ سکتا تھا اس لئے اس نے نہ جانے کا فیصلہ کیا۔

استبداد کے عہد میں اکیڈیمی نے اس کا اعلان کرکے بڑی جرأت اور ترقی پسندی کا ثبوت دیا تھا، روسو نے اس موضوع پر بھی مقالہ لکھا اور اگرچہ اس دفعہ اس کو پہلا انعام نہیں مل سکا لیکن بعد میں جب یہ مقالہ کتب فروشوں نے چھاپا تو اسے بھی بڑی مقبولیت حاصل ہوئی،

روسو نے اپنا یہ مضمون والٹیر کو بھیجا جس نے اُسے اپنے خاص انداز میں جواب لکھا:

"نسل انسانی کے خلاف مجھے تمہاری نئی کتاب ملی، میں اس کے لئے تمہارا ممنون ہوں، ہم سب کو احمق بنانے کے لئے اس سے پہلے اس طرح کی ذہانت اور چابکدستی کسی اور نے نہیں دکھائی تھی، تمہاری کتاب پڑھنے سے دل میں آرزو پیدا ہوتی ہے کہ چاروں ہاتھ پیر پر چلا جائے، لیکن اب جبکہ ساٹھ برس سے زیادہ کا عرصہ گذرا، میں نے یہ عادت چھوڑ دی ہے، اس بات سے کہ میں اسے دوبارہ شروع نہیں کر سکتا۔ مجھے کسی قدر دکھ ہوا ہے، نہ تو مجھ میں اتنی سکت ہے کہ میں کینیڈا کے وحشیوں کی تلاش میں نکل کھڑا ہوں کیونکہ وہ بیماریاں جو مجھے لاحق ہیں اُن کے علاج کے لئے ضروری ہے کہ میں کسی یوروپین ڈاکٹر کو تلاش کر دوں، اور یہ وجہ بھی ہے کہ اس علاقہ میں جنگ ہو رہی ہے اور ہمارے اعمال نے جو مثال قائم کی ہے اُس سے وحشی بھی اتنے ہی پست ہو گئے ہیں جتنے کہ ہم ہیں۔"

اس بات پر تعجب نہیں ہونا چاہئے کہ بعد میں روسو اور والٹیر کے اختلافات بہت بڑھ گئے، تعجب اس پر ہونا چاہئے کہ اس سے پہلے دونوں میں جھگڑا کیوں نہیں ہوا۔

۱۷۵۴ء میں جب اس کے وطن جینیوا تک اس کی شہرت پہونچی تو اُسے جینیوا آنے کی دعوت دی گئی، روسو نے اس دعوت کو منظور کیا اور تھریسی کو ساتھ لے کر اپنے وطن پہونچا جہاں لوگوں نے اس کا خیر مقدم کیا، اس شہر میں اس کا گھر تھا، بیالیس سال پہلے وہ یہیں پیدا ہوا تھا، یہیں اس نے اپنے باپ کی گود میں بیٹھ کر پڑھنا لکھنا سیکھا تھا اور یہیں کی خاک اور آب و ہوا سے اس کے جمہوریت پسند شعور کا خمیر تیار ہوا تھا، اب جب اس نے ایک بار پھر اس سرزمین پر قدم رکھا تو یہاں کی جمہوری اسپرٹ نے اس کے دل کو امنگوں سے معمور کر دیا، وطن کی محبت نے اپنا رنگ دکھایا اور اسے شرم دلائی کہ

وہ اپنے وطن کا شہری نہیں ہو سکتا محض اس لئے کہ اُس نے اپنے آبائی مذہب کو چھوڑ دیا تھا، یہ احساسِ ندامت اتنا قوی ثابت ہوا کہ اس نے پروٹسٹنٹ مذہب اختیار اور جینیوا میں مستقل قیام کا فیصلہ کر لیا، روسو جیسے مزاج کے شخص کے نزدیک یہ بات بڑی عجیب وغریب تھی کہ ایک مذہب کے ماننے والے مختلف گروہوں میں تقسیم ہو کر اس مذہب کی مختلف شکلیں بنالیں اور ہر گروہ اپنی بنائی ہوئی شکل ہی کو سچے مذہب سے تعبیر کرے، اس کا خیال تھا کہ عیسائیت پر اُن لوگوں نے جو اسے سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتے اختلافات کے دبیز پردے ڈال دئے ہیں، اس لئے ہر ملک کے ساورِن (مقتدرِ اعلیٰ) کو یہ حق ہونا چاہیئے کہ وہ تمام شہریوں کے لئے پرستش کا ایک ہی طریقہ متعین کر دے اور پھر ہر شہری کو چاہیئے کہ وہ قانون کے آگے سر جھکادے،

جینیوا میں چار مہینے قیام کر کے وہ پیرس واپس آیا اور چونکہ وہ بعض اسباب کی بنا پر فوراً پیرس کو چھوڑ نہیں سکتا تھا، اس نے حسبِ معمول اپنی سرگرمیاں شروع کر دیں، اس وقت 'عدم مساوات' سے متعلق اس کا مقالہ ہالینڈ میں چھپ رہا تھا اور وہ اس کے پروف پڑھنے میں منہمک تھا، اس مقالے کا انتساب اس نے جینیوا کی 'ری پبلک' کے نام کیا تھا، اُسے اندیشہ تھا کہ وہاں کی کونسل اس انتساب سے اچھا اثر نہیں لے گی، اس لئے اُس نے یہی مناسب سمجھا کہ مستقل قیام کی غرض سے جینیوا جانے سے پہلے اس کا انتظار کرے کہ جینیوا کا ردِ عمل اس انتساب کے بارے میں کیا ہوتا ہے، روسو کا اندیشہ صحیح ثابت ہوا، کچھ اس وجہ سے اور کچھ اس لئے بھی کہ والٹیر نے جینیوا کے قریب مکان بنا کر مستقل قیام کا انتظام کر لیا تھا اس نے جینیوا میں سکونت اختیار کرنے کا فیصلہ بدل دیا۔

۱۷۵۶ء میں مادام دے پینے نے جو روسو کی بڑی معتقد تھیں پیرس سے کچھ فاصلے پر موں موں رانسی کے جنگل میں اس کے لئے ایک گوشۂ تنہائی کا انتظام کر دیا، مادام اس کی طبیعت سے اچھی طرح واقف تھیں اور چند روز پہلے جب وہ ان کے ساتھ پیرس سے باہر تفریح کے لئے گیا تھا، تو اس نے ایک مکان کو جسے "خانقاہ" (L'Ermitage) کہتے تھے، بہت پسند کیا تھا اور کہا تھا کہ 'یہ مقام میرے لئے بہترین پناہ گاہ ہے' مادام نے ضروری انتظام کر کے یہ مکان اُسے ہدیۃً پیش کر دیا، اور وہ وہاں منتقل ہو گیا، لیکن تھوڑے عرصہ بعد جب مادام سے اُس کے معاملات

بگڑ گئے تو اُس نے یہاں سے کچھ فاصلے پر ایک چھوٹا سا مکان کرایے پر لے لیا جہاں وہ تقریباً پانچ سال رہا۔ بہرحال موں موں رانسی کے جنگل میں اُس نے جو مدت گذاری وہ تصنیفی وتخلیقی اعتبار سے بڑی اہم اور نتیجہ خیز ہے، اس جنگل میں اُسے فطرت کا قرب، سکون اور بے فکری حاصل تھی، اسی زمانے میں اس نے اپنی مشہور کتابیں "اُمیل" (Emile لے)، "لانو ول الیوائس" (La Novella Heloise) اور "لے کنترات سوشیال" (Le Contrat Sociale) لکھیں، "امیل" میں اُس نے فطری اصولوں کے مطابق تعلیم کے موضوع پر لکھا ہے، اس کتاب پر اس کی کوئی گرفت نہ ہوتی اگر اس میں اُس نے، جیسا کہ وہ سمجھا تھا، فطری مذہب کے اصولوں پر خیال آرائی نہ کی ہوتی، 'معاہدۂ عمرانی' (لے کنترات سوشیال) اس سے زیادہ باغیانہ تھی کہ اس میں جمہوریت کی تبلیغ تھی اور بادشاہوں کے خداداد حق فرمانروائی سے انکار کیا گیا تھا۔ ان دونوں کتابوں سے اُسے اور شہرت ملی لیکن سیاست اور مذہب کے اجارہ دار اور حکمراں طبقہ، سب نے روسو کے خلاف محاذ بنا لیا[۱]، اور اسے فرانس کی سرزمین چھوڑنی پڑی، جینیوا وہ جا نہیں سکتا تھا، برن نے پناہ دینے سے انکار کر دیا، آخرکار پروشیا کے بادشاہ فریڈرک اعظم کو اس پر ترس آیا اور اُس نے اُسے جرمنی کے اُس علاقے میں آ جانے کی دعوت دی جو اُس کی قلمرو میں شامل تھا، یہاں وہ موٹیرلیں نامی گاؤں میں قیام پذیر ہو گیا، اس گاؤں میں وہ تقریباً تین سال رہا، لیکن ۱۷۶۵ء میں اُسے انگلینڈ بھاگنا پڑا، انگلینڈ میں شروع شروع میں معاملات ٹھیک رہے، اس کی قدر کی گئی اور جارج سوم نے اس کی پنشن مقرر کر دی، برک سے وہ تقریباً روزانہ ملتا لیکن جلد ہی دونوں میں ناچاقی ہو گئی، ہیوم سے بھی اس کی دوستی تھی لیکن اب چونکہ روسو کو ہر طرف دشمن ہی نظر آتے تھے اس لیے ہیوم پر بھی اسے شبہ ہونے لگا اور اس طرح دونوں کے اختلافات بڑھتے گئے، غرض کہ اس

۱۔ جینیوا کی کونسل نے فرمان صادر کیا کہ دونوں کتابیں جلا دی جائیں اور اگر روسو جینیوا آئے تو فوراً گرفتار کر لیا جائے۔ فرانس کی حکومت نے بھی اس کی گرفتاری کے احکامات صادر کیے۔ سوربان اور پیرس کی پارلیمنٹ نے "امیل" پر پابندی لگا دی۔

کی اپنی روشنیٔ طبع اس کے لئے بلا بن گئی، اس کے انقلابی خیالات نے یوروپ کے سارے اہل کلیسا اور اہل فکر کو اس کا مخالف بنا دیا تھا، اُسے کہیں چین نہ ملا، جہاں جاتا تھا وہیں مردود و مقہور ٹھہرتا تھا، آخر میں سات آٹھ سال کی جہاں گردی کے بعد وہ پھر پیرس واپس آگیا اور ایک بوسیدہ مکان میں ایک کمرہ کرائے پر لے کر زندگی کے دن گذارنے لگا، آخر کے یہ چند سال اس پر بڑے سخت گذرے، سختی کے انھیں دنوں میں اُس نے اپنی مشہور تصنیف "اعترافات" (Confessions) مرتب کی اور ایک رسالہ لکھا جس کا نام تھا "تنہا گھومنے والے کی اُدھیڑ بُن" (Reveries du Promeneur Solitaire) ـ یہ دونوں کتابیں اُس کے مرنے کے بعد شائع ہوئیں[۱] ـ اس کی وفات بڑی مفلوک الحالی کی حالت میں ۱۷۷۸ء میں ہوئی، کہا جاتا ہے کہ حالات سے تنگ آکر اُس نے خودکشی کر لی تھی ـ

(باقی)

۱ـ ڈاکٹر یوسف حسین خاں، فرانسیسی ادب، انجمن ترقی اردو (ہند)، ۱۹۶۲ء، صفحہ ۲۳۹

روش صدیقی

مسندِ گل

خلوتیٔ خیال کو ہوش میں کوئی لائے کیوں
شعلۂ طور ہی سہی ہم سے نظر ملائے کیوں
ہم سے کچھ اور ہی کہا، ان سے کچھ اور کہدیا
بادِ صبا یہ کیا کیا، تو نے یہ گل کھلائے کیوں
قیس کا حاصلِ جنوں، ناقہ و محمل و حجاب
لیلیٔ نجد آشنا، خلوتِ دل میں آئے کیوں
عقل حریصِ خار و خس صورتِ شعلۂ ہوس
دولتِ سوزِ جاوداں عقل کے ہاتھ آئے کیوں
گردشِ مہر و ماہ بھی گردشِ جام بن گئی
صبح نہ لڑکھڑائے کیوں، شام نہ جھوم جائے کیوں
طالبِ حجلۂ بہار دشت طلب ہے خارزار
وقت کسی کی راہ میں مسندِ گل بچھائے کیوں
حشر میں حسن سے روش! شکوۂ روبرو غلط
روزِ ازل کی بات ہے آج ہی یاد آئے کیوں

طیب انصاری

"روح تنقید" پر ایک نظر

"روح تنقید" کو میں اردو تنقید کا حرف آغاز تو نہیں لیکن اردو کے تنقیدی سرمایہ میں اس کی حیثیت نقش اولیں کی ضرور ہے۔ ڈاکٹر زور کے الفاظ میں فن تنقید پر اردو میں یہ پہلی کتاب ہے جو آج سے ۴۲ سال قبل یعنی ۱۹۲۵ء میں قلمبند کی گئی تھی۔ اس لئے "روح تنقید" پر تنقید اس کو اپنے زمانہ میں رکھکر کیجئے تو یہ اپنے وقت کا ایک اہم کارنامہ بھی ہے اور "ایک ادب آشنا دل کی صدائے احتجاج بھی جو اردو ادب کے اس فقدان کا نتیجہ ہے جو ہماری زبان کے فاضل انشاپردازوں اور بزرگوں کی توجہ کا بے حد منتظر رہا ہے"، لیکن اگر آپ اس کو موجودہ کسوٹی پر رکھکر جانچنا چاہتے ہیں تو ایسی صورت میں "روح تنقید" میں مختلف خامیاں نظر آئیں گی۔
"روح تنقید" کے نقادوں کا رویہ دوسرے قسم کا رہا ہے اس وجہ سے بہت کم نقاد "روح تنقید" کے ساتھ انصاف کرپائے ہیں۔ "یوم زور" (۲۳ ستمبر ۱۹۶۷ء) کے اس موقع پر میرے لئے یہ بڑی الجھن ہے کہ میں "روح تنقید" پر نظر ڈالوں تو کس انداز سے ــــ انداز نظر بانکا بھی ہوتا ہے اور ترچھا بھی۔ کلیم الدین احمد نے بھی اردو شاعری اور اردو تنقید پر نظر ڈالی ہے لیکن بیشتر ارباب ادب ان کی اس نظر کو ترچھی نظر کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ میرے خیال میں نقاد کو اس بات کی پرواہ کئے بغیر کہ کوئی اس سے خوش ہوتا ہے یا خفا وہی بات کہنا چاہئے جسے وہ اپنی دانست میں صحیح سمجھتا ہو۔ پچھلے برس میرے ایک دوست نے دوران لکچر اساتذہ صاحبان سے میری نوک جھونک کے بارے میں کہا تھا کہ "تم اساتذہ ہی پر تنقید کرنے کی کوشش کرتے ہو"۔ میں یہ کیسے بتاؤں کہ میری یہ جرارت رندانہ اساتذہ صاحبان ہی کی دین ہے۔ آپ کسی حق بات کو پاجائیں اور اس حق بات کو کہنے کی جرارت سے محروم ہوں تو آپ کا یہ علم بے مصرف ہے اور استاد کی دی ہوئی تعلیم بھی بے معنی۔ اسی خیال کے پیش نظر میں ان نقادوں کو برا بھلا نہیں کہتا جو "روح تنقید"

کی مدد سے مغربی تنقید سے متعارف ہوئے اور جب ان کا یہ تعارف گہرے ربط کی صورت اختیار کر گیا تب انھیں "روح تنقید" کم مایہ نظر آئی۔ استاد کو اس بات پر خوش ہونا چاہیئے کہ اس کی عطا کردہ بصارت نے طالب علم میں بصیرت بھی پیدا کر دی ہے۔ افلاطون کو اس بات پر ناز تھا کہ اس کے شاگردوں میں ارسطو جیسا ذہین طالب علم بھی موجود ہے لیکن افلاطون نے اپنی مرعوبیت کا اظہار نہیں کیا اور نہ ہی اس نے اپنی لکھی ہوئی کتابوں اور پیش کیئے گئے نظریوں میں کوئی تبدیلی کی۔ یہی حال ڈاکٹر زور کا بھی ہے۔ زور مرحوم نے "روح تنقید" کے ذریعہ اردو تنقید کے طالب علموں کو فن تنقید سے متعارف کرایا۔ کل کے یہی طالب علم آج نقاد بن گئے اور انھیں روح تنقید میں بہت ساری کوتاہیاں نظر آئیں۔ زور ان تنقیدوں سے اچھی طرح واقف تھے لیکن وہ تھے تو افلاطون مزاج کے آدمی ـــــ ان ساری تنقیدوں کو پی گئے۔ اور اپنی کتاب کو دوبارہ لکھنا گوارہ نہیں کیا۔ ویسے بھی وہ اس کتاب کے بعد شائع ہونے والی متعدد بلند پایہ کتابوں کی حقیقت سے خوب واقف تھے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

> "ان میں سے بیشتر کتابوں میں غیر ضروری معلومات شرح و بسط سے درج ہیں جو روح تنقید میں پیش کیئے گئے ہیں...... یہی وجہ ہے کہ روح تنقید کی قدر و منزلت امتداد ایام کے باوجود اب تک قائم ہے۔"

ڈاکٹر زور عظیم نقاد تھے۔ میں ایسی کوئی بات نہیں کہوں گا کیونکہ ایسی باتیں صرف شاعری میں پنپ سکتی ہیں۔ غالب کی محبوبہ ایک ڈومنی تھی لیکن غالب کی شاعری کا مطالعہ کیجیئے، ایسا لگتا ہے غالب کی یہ ڈومنی جنت کی کوئی حور تھی۔ غالب کی شاعری میں ڈومنی ایک حسین تصور ہے لیکن وہ حقیقت کی دنیا میں بدصورت مشہور تھی۔ شاعری میں تو ایسا مبالغہ ممکن ہے لیکن سنجیدہ تحریروں میں اس کی گنجائش نہیں خصوصاً تنقید کا فن تو دودھ سے پانی کو جدا کرنے کا فن ہے۔ یہاں وہی سب کچھ ہوگا جو درحقیقت ہے۔ اس وجہ سے ڈاکٹر زور کو عظیم نقاد کہنا اپنی آبرو کھونا ہے۔ ویسے بھی ڈاکٹر زور نے کبھی بھی اپنے نقاد ہونے کا دعویٰ نہیں کیا ہے۔ اور اگر "تنقیدی مقالات" کے پیش نظر انھیں نقاد مان بھی لیا جائے تو یہ ایسی ہی بات ہوگی جیسے میر اپنی تذکرہ نگاری کی وجہ سے نقاد کہلاتے ہیں۔ میر نے نکات الشعراء میں قدیم و جدید شعراء

کا تذکرہ کیا تھا۔ ان کی شاعری پر تنقید کوئی مقصد نہیں تھا لیکن زور نے اردو میں تنقید اور مغربی تنقید کی طرف شعوری طور پر توجہ دی ہے۔ حالی نے مغربی تنقید سے استفادہ کیا ہے لیکن حالی کے تعلق سے ہرگز نہیں کہا جا سکتا کہ وہ مغربی تنقید سے پوری طرح واقف تھے۔ زور نے پہلی مرتبہ مغربی تنقید کو پڑھا اور ان نظریات کو من و عن اردو میں منتقل کرنے کی کوشش کی ہے۔ "روح تنقید" اردو ادب میں فن تنقید پر پہلی کتاب ہے ایسے ہی جیسے اردو کی پہلی کتاب ہوتی ہے ـــــ بولتا قاعدہ !! بولتا قاعدہ میں غالب کے اشعار اور اقبال کی فکر کی تلاش بے معنی ہی نہیں مضحکہ خیز بھی ہے۔ لیکن اس سے "بولتا قاعدہ" کی بنیادی اہمیت میں کوئی کمی نہیں ہو سکتی۔ غالب اور اقبال نے بھی کبھی بولتا قاعدہ ہی پڑھا تھا اور آپ اور ہم بھی بولتا قاعدہ ہی کی مدد سے ادب کے خزانوں تک پہنچ پائے ہیں۔ "روح تنقید" کی تاریخ اردو تنقید میں وہی اہمیت ہے جو "بولتا قاعدہ" کی ہے ـــــ بنیادی اور اہم !!

زور کا تنقیدی سرمایہ دو کتابوں پر مشتمل ہے ایک تو یہی "روح تنقید" دوسری "تنقیدی مقالات" ـــــ روح تنقید کے پیش کردہ اصولوں کا اردو کی ادبی پیداوار پر انطباق کیا گیا ہے۔ گویا یہ حصہ نظری ہے اور وہ عملی ـــــ "روح تنقید" تو نظری حصہ ہے لیکن اس میں زور کہیں بھی نقاد نظر نہیں آتے۔ ان کا اپنا کوئی تنقیدی نظریہ اس وقت تک تھا بھی نہیں اور اگر یہ بھی کوئی نظریہ ہو سکتا کہ ادب کو فنون لطیفہ کی شاخ سمجھیں تو یقیناً زور اس نظریہ کے حامی ہیں لیکن پچھلے چند سالوں کی بحثوں کے بعد ادب کو فنون لطیفہ سمجھنا اور اس دعویٰ کو پیش کرنا کسی لطیفہ گوئی کی محفل میں تو ممکن ہے لیکن ادبی محفلوں میں ایسی باتیں قابل اعتنا نہیں ہو سکتیں ـــــ "روح تنقید" بجائے خود کوئی تنقیدی نظریہ کی حامل تصنیف نہیں ہے۔ ڈاکٹر زور نے اس کتاب میں محض علم و اصول و تاریخ تنقید کو پیش کیا ہے۔ اصل کتاب کے آغاز سے قبل ہی اردو میں تنقید نگاری کا مختصر جائزہ لیا گیا ہے۔ سرسید، حالی، آزاد، شبلی، ظفر علی خاں، عبدالماجد، بجنوری اور دیگر نقادوں کا تعارف کرایا گیا ہے اور پھر کتاب کا حصۂ اول آپ کو تنقید اور ادب کی تعریف سے متعارف کراتا ہے ادب کی پیدائش، ادب کی تقسیم، تنقید کا مقصد اور تنقید نگاری کے فرائض و اصول سے متعلق مختلف نقادوں کے خیالات کو اس حصہ میں پیش کیا گیا ہے۔ حصۂ دوم تنقید کے ارتقاء سے متعلق ہے۔ روم کے نقادوں کا ذکر

کیا گیا ہے۔ درمیانی زمانہ کے نقاد پٹرارک اور ڈانٹے کے افکار کے علاوہ فرانسی اور جرمن ادب میں تنقید کے ارتقا کا جائزہ لیا گیا ہے۔ ڈرایڈن، اڈیسن، پوپ، جانسن، کولرج، ورڈزورتھ اور متھو آرنلڈ کے تنقیدی نظریات کو پیش کیا گیا ہے۔ اس کتاب کے آغاز سے لے کر خاتمہ تک کہیں بھی زور اپنے نظریہ کو ٹھونسنے کی کوشش نہیں کرتے۔ وہ شروع سے آخر تک یا تو مفسر ہیں یا مبصر۔ ایک ایسا مبصر جو کرکٹ ٹسٹ میچ کی کامنٹری دے رہا ہو اور جو آواز کی پستی اور بلندی سے تعریف و تحسین کا اظہار تو کرتا ہے لیکن کسی پلیر کے بارے میں کوئی قطعی رائے نہیں دیتا۔

جدید اردو تنقید اتنی وقیع نہیں ہے جتنا کہ اس کو ۱۸۵۷ء کے بعد ہونا چاہئے تھا۔ مقدمہ میں حالی نے مغربی اثرات کو قبول کیا ہے اور حالی سے لے کر زور تک کے ادیبوں کے یہاں ان ہی رجحانات کے رد و قبول کا سلسلہ جاری رہا۔ اس دوران بہت سے تنقیدی مضامین بھی شائع ہوئے۔ اثر، مہدی، نیاز، ماجد، عبدالرحمن بجنوری اور مولوی عبدالحق کے یہاں تنقیدی شعور پختگی کے مراحل طے کرتا ہوا نظر آتا ہے۔ ان میں سے بعضوں نے مبسوط مقالے بھی فن تنقید سے متعلق لکھے ہیں لیکن کہیں بھی "پیروئ مغربی" مکمل طور پر موجود نہیں۔ مغربی افکار و خیالات بجنوری کے یہاں زیادہ ہیں لیکن روح تنقید ہماری تنقید کی پہلی کتاب ہے جس میں کہیں زیادہ تفصیل سے مغربی افکار کو پیش کیا گیا ہے۔ گو مختلف مغربی نقادوں کا انفرادی جائزہ بے حد مختصر معلوم ہوتا ہے لیکن مغربی ادب میں تنقید کی کہانی طویل ہے اور نقادوں کی تعداد بھی بے شمار۔ ظاہر ہے چھوٹی سی کتاب میں بہت کم نقادوں کو جگہ دی جا سکتی تھی۔ اور جن نقادوں کو روح تنقید میں جگہ ملی ہے وہ اپنی ذات میں ایک اسکول تھے۔ ہر زبان کے ادب کے طالب علموں کو ان سے واقف ہونا بے حد ضروری ہے۔ ڈاکٹر زور نے مختصر لیکن جامع انداز میں ان نقادوں کے خیالات کو پیش کیا ہے اس کی وجہ سے تنقید کے طالب علموں کو بغیر کسی درمیانی واسطہ کے راست ان نقادوں کے خیالات کو پیش کیا ہے اس کی وجہ سے تنقید کے طالب علموں کو بغیر کسی درمیانی واسطہ کے راست ان نقادوں کو سمجھنے کا موقع ملتا ہے۔ جس وقت روح تنقید لکھی گئی اس وقت کا تقاضہ بھی یہی تھا مگر آج اگر کوئی یہ کہتا ہے کہ زور کو روح تنقید لکھنے کے بجائے کسی انگریزی کتاب کا ترجمہ کرنا چاہئے تھا، عجیب سا لگتا ہے۔ ۱۹۲۵ء کے بعد تو ہم مغربی

ادب سے کہیں زیادہ قریب ہو گئے لیکن روح تنقید کے بعد اردو تنقید کی جو کتابیں شائع ہوئی ہیں وہ حیرت انگیز طور پر "روح تنقید" سے زیادہ قریب ہیں۔ عبادت بریلوی کی تصنیف "اردو تنقید کا ارتقا" ہو یا کلیم الدین احمد کی "اردو تنقید پر ایک نظر" — دونوں نقادوں نے مغربی افکار کی روشنی میں اردو تنقید کی تاریخ لکھنے کی کوشش کی ہے۔ کلیم الدین نے روح تنقید کو "پیروئ مغربی" کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ اور ان کے خیال میں پیروئ مغربی کا نتیجہ قابل اطمینان نہیں۔ اب جبکہ "اردو تنقید پر ایک نظر" ہمارے پیش نظر ہے ہم اس کے مطالعہ کے بعد خود کلیم الدین کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے کہہ سکتے ہیں کہ "پیروئ مغربی" صرف قابل اطمینان ہی نہیں بلکہ بڑی حد تک زہر ایک بھی بن گئی۔ کلیم نے جس انداز کو اختیار کیا ہے وہ زہر کا حکم رکھتا ہے۔ اردو تنقید میں انھوں نے جس انتہا پسندی کا مظاہرہ کیا ہے اس کو اردو کا کوئی بھی ادیب، شاعر یا نقاد معاف نہیں کر سکتا۔ انگریزی ادب کے نشہ میں چور وہ ساری باتیں کہہ گئے ہیں جن کے اظہار کے لئے کوئی بھی سنجیدہ ادیب یا شاعر تکلف محسوس کرے گا۔ بہتر تھا کہ کلیم بھی زور ہی کی طرح مغربی نقادوں کو اپنے طور پر پیش کر کے چپ ہو رہتے۔ اس کی وجہ سے کم از کم ان کی اپنی کمزوری ظاہر نہ ہوتی۔ پالی عبادت نے روح تنقید پر مناسب اعتراض کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ روح تنقید میں پیش کئے ہوئے خیالات میں گہرائی، اپچ اور غور و فکر کی کمی ہے۔ اردو تنقید کا ارتقا ۱۹۶۴ء میں لکھی گئی۔ لیکن روح تنقید اور اردو تنقید کا ارتقا، ان دونوں کتابوں کا مطالعہ ظاہر کرتا ہے کہ عبادت نے روح تنقید سے حاصل شدہ معلومات میں کوئی قابل ذکر اضافہ نہیں کیا حالانکہ روح تنقید ایک طالب علم کی کوششوں کا حاصل تھی اور اردو تنقید کا ارتقا ایک ریسرچ اسکالر کا تحقیقی مقالہ ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے ۱۹۲۵ء سے ۱۹۶۴ء تک ہماری تنقید رینگتی رہی ہے۔ اور وہ اب بھی رینگ رہی ہے۔ اردو تنقید پر کسی مکمل اور جامع تصنیف کی کمی کا احساس آج ہم سبھوں کو ہے۔ بہتر ہوتا کہ جدید نقاد اس جانب توجہ دیتے۔ یہ کس قدر افسوس کی بات ہے کہ حالی کے مقدمہ شعر و شاعری کے بعد سے آج تک کوئی ایسی تصنیف سامنے نہیں آئی ہے جسے ہم مقدمہ سے بہتر قرار دیتے۔

روح تنقید کے بیشتر نقادوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ڈاکٹر زور نے اپنے کسی تنقیدی نظریہ کو

پیش نہیں کیا۔ بلاشبہ زورؔ بھی ان لوگوں میں شامل ہیں جو ادب کو فنون لطیفہ کی ایک شاخ سمجھتے ہیں اس نظریہ کے ساتھ اپنے نظریہ پر اصرار نہ کرنا ہی زورؔ کی بزرگی کے بھرم کو قائم رکھنے میں معاون ثابت ہوا۔ میں نہیں سمجھتا کہ اردو کا کوئی نقاد ایسا بھی ہے جس نے اپنے طور پر کوئی نظریہ پیش کیا ہو۔ سبھی نقاد آبلہ مغرب ہیں۔ جو نظرئے اور عقیدے اردو میں پیش کئے گئے ہیں وہ مغربی ذہن کی پیداوار ہیں۔ اس لئے مشرقی فضا میں کما حقہ ان کی آبیاری ممکن نہ ہوسکی۔ میں ادبی نظریہ یا ادبی عقیدہ کو مغرب و مشرق کے خانوں میں بانٹنے کا قایل نہیں ہوں، میرا ایقان تو انسانی وحدت پر ہے۔ لیکن میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ مغربی نظریہ چونکہ صرف مغربی ہے اس لئے وہ محدود ہے وہ انسانی زندگی پر کسی بھی طرح محیط نہیں ہوسکتا اس لئے وہ مشرق میں پنپ نہیں سکتا۔ یہی کچھ حال مشرقی افکار و اذکار کا ہے۔ دراصل ہمیں تنقید کے لئے ایک ایسے عقیدہ کو بنیاد بنانا ہوگا جو ہمہ گیر بھی ہو اور ابدی بھی۔ اور یہ نظریہ کسی عالمگیر نظریۂ حیات کا رہین منت ہوسکتا ہے۔ اعلیٰ عقیدہ حیات کو معراج کی طرف لے جاتا ہے۔ اور ایک اعلیٰ وارفع عقیدہ کو اختیار کرنے کے لئے ہمیں "قصۂ جدید و قدیم" میں الجھنے کی ضرورت نہیں۔ صداقتیں نئی بھی ہوسکتی ہیں اور ہزارہا سال پرانی بھی۔ سورج کی روشنی پر سال و ماہ نظر انداز نہیں ہوا کرتے۔ اس وجہ سے انسانیت کی ارتقا کے لئے اس نظریہ کو اختیار کرلینا چاہئے جو انسانی وحدت اور آزادی کی ضمانت دیتا ہے اور جس کی وجہ سے دنیا دارالامن بن جاتی ہے۔ میں تنقید کی نظریاتی بحث میں نہیں جاؤں گا۔ یہ بات کسی اور محفل میں بھی ہوسکتی ہے۔ دراصل یہاں میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ ڈاکٹر زورؔ پر یہ اعتراض ہے کہ انھوں نے اپنا کوئی نظریہ پیش نہیں کیا۔؟ واقعی ڈاکٹر زورؔ کوئی نظریہ رکھتے بھی تھے یا نہیں، روح تنقید کے پیش نظر پھر میں وہی بات کہوں گا کہ یہاں وہ مفسر ہیں یا مبصر ــــ وہ نقاد نہیں ہیں۔ تاہم میں اپنی بات کو دہراؤں گا کہ ڈاکٹر زورؔ ادب کو فنون لطیفہ کی شاخ سمجھتے ہیں یہی بات عبادت نے بھی کہی ہے۔ لیکن اپنے اس نظریہ کا اظہار واضح طور پر نہیں کیا ہے۔ یہ تو ایک بات ہوئی۔ دوسری بات یہ کہ خود ان نقادوں کے یہاں تنقید کا کوئی اپنا نظریہ بھی ہے؟ سوائے اس کے کہ ان لوگوں نے جگالی کی ہے۔ مارکسی نظریہ کے علمبردار رہوں یا لسانی اصولوں کے حاملین، یا پھر وہ لوگ جو رومانویت میں اپنا ایقان رکھتے ہیں۔ ان سبھوں کی حیثیت اس ماڑانی چھچھوندر کی سی ہے جو ایک جلوس کو جاتے ہوئے دیکھ کر اس کے

پیچھے ہو لیتے ہیں اور جلوس والوں کے ساتھ زندہ باد یا مردہ باد کے نعرے لگاتے جاتے ہیں۔ وہ یہ بھی نہیں جانتے کہ یہ جلوس کہاں سے نکلا ہے اور کہاں جا رہا ہے۔ ظاہر ہے زور اس جلوس میں شریک تو نہیں ہو سکتے تھے البتہ دور کھڑے انہوں نے نظارہ کیا ہے اور جلوس والوں کی آواز کو ٹیپ ریکارڈ کے ذریعہ اردو ادب میں محفوظ کر دیا۔ روح تنقید کی حیثیت کسی تخلیقی تنقید کی تو نہیں ہے بلکہ اس ٹیپ ریکارڈ کی سی ہے جس میں مغربی نقادوں اور مفکروں کی بحثوں کو محفوظ کر لیا گیا ہے۔ ویسے بھی روح تنقید ڈاکٹر زور کا کارنامہ تو نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے زور کی عظمت میں فرق آجائے۔ لیکن یہ اپنے وقت اور موضوع کی وجہ سے آج بھی اہمیت رکھتی ہے۔ دراصل "روح تنقید" ہے تو بڑھیا کے چراغ کی طرح۔ کم مایہ اور کم لیساطیا! لیکن جس کی روشنی نے شب کی سیاہی میں راہوں کو اجاگر کیا۔ ادب و تنقید کی پر پیچ راہوں میں جبکہ چاروں طرف سیاہی پھیلی ہوئی تھی۔ ڈاکٹر زور نے "روح تنقید" کا چراغ جلایا۔ اور اس چراغ کی روشنی میں جانے کتنے مسافر اپنی منزلوں کی طرف چل پڑے۔ بڑھیا تو اب اپنی جھونپڑی میں موجود نہیں لیکن چراغ آج بھی سر راہ روشن ہے چونکہ فن تنقید کی راہ اب بھی اندھیروں میں گم ہے اس وجہ سے اس چراغ کی اہمیت باقی ہے اور جب تک اندھیرے باقی رہیں گے یہ چراغ یوں ہی جلتا رہے گا۔

عبداللطیف اعظمی

مسلم یونیورسٹی کے نئے وائس چانسلر
پروفیسر عبدالعلیم

مسلم یونیورسٹی کے ایک سینیر پروفیسر جناب ڈاکٹر عبدالعلیم صاحب کے وائس چانسلر ہونے کا جب اعلان کیا گیا تو لوگوں کو حیرت بھی ہوئی اور خوشی بھی۔ چار حضرات کا جو پینل حکومت ہند کو بھیجا گیا تھا اس میں ڈاکٹر عبدالعلیم صاحب کا نام آخر میں تھا۔ اس کے علاوہ تین بزرگوں کے مقابلے میں کم عمر بھی ہیں اور زیادہ معروف بھی نہیں۔ دوسرے دلی یونیورسٹی کے علاوہ جہاں کچھ ہی عرصہ ہوا اس کے ایک سینیر پروفیسر ڈاکٹر گنگولی صاحب کو وائس چانسلر مقرر کیا گیا ہے، ورنہ عام طور پر ابھی یہ روایت قائم نہیں ہوئی ہے کہ کسی یونیورسٹی کا سربراہ خود اسی کے کسی استاد کو بنایا جائے۔ اس طرح کی تجاویز تعلیمی حلقوں میں ضرور ہیں کہ صرف انھیں لوگوں کو وائس چانسلر مقرر کیا جائے جو تعلیمی میدان میں مصروف کار ہیں لیکن جو لوگ ایسی رائے رکھتے ہیں ان کا بھی خیال ہے کہ ایک یونیورسٹی کا پروفیسر دوسری یونیورسٹی میں مقرر کیا جائے تاکہ وہ مقامی اثرات سے آزاد ہو۔ دلی یونیورسٹی کی جس مثال کا میں نے ذکر کیا ہے وہ بھی پوری طرح مسلم یونیورسٹی کے نئے انتخابات پر صادق نہیں آتی۔ ایک تو دلی یونیورسٹی میں اتنے اختلافات نہیں ہیں جتنے مسلم یونیورسٹی میں دوسرے ڈاکٹر گنگولی وہاں کے پرو وائس چانسلر تھے۔ ان حالات میں جب ڈاکٹر عبدالعلیم صاحب کے نام کا اعلان ہوا تو حیرت ہونی ہی چاہیئے تھی۔ خوشی اس لئے کہ ان کے نام پر ہر خیال کے لوگوں کو عام طور پر اتفاق ہے۔ سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ خود یونیورسٹی کے لوگ اس تقرر پر خوش اور مطمئن ہیں۔ جب حکومت کے سامنے پینل زیر غور تھا اور آخر میں یہ مشہور تھا کہ ڈاکٹر علیم صاحب کے علاوہ کوئی اور میدان میں نہیں رہ گیا ہے تو اس زمانے میں میں علی گڑھ گیا تھا اور مختلف حلقوں کی رائیں معلوم کرنے کا موقع ملا تھا۔ یونیورسٹی کے اندرونی حالات کے

پیش نظر، جن سے لوگ ناواقف نہیں ہیں، مجھے تعجب ہوا کہ میں جس سے بھی ملا وہ ان کے نام پر مطمئن اور خوش تھا۔ ڈاکٹر عبدالعلیم صاحب ایک ترقی پسند ادیب کی حیثیت سے معروف ہیں اور معارف کی نظر میں وہ کمیونسٹ ہیں، مگر حیرت تھی کہ وہ لوگ بھی جنھیں جماعت اسلامی کا ہم خیال سمجھا جاتا ہے، اس تقرر سے متفق تھے۔ بات یہ ہے کہ شعبۂ عربی کے صدر، ادارۂ علوم اسلامیہ کے ڈائرکٹر اور مجلس تعلیمی اور مجلس منتظمہ کے رکن کی حیثیت سے انھوں نے جس غیر جانبداری اور انصاف پسندی کا ثبوت دیا ہے، اس کی وجہ سے وہ ہر حلقے میں مقبول اور ہر دلعزیز ہیں۔ ان میں ایک خوبی یہ بھی ہے کہ کم گو ہیں، مختلف فیہ مسائل میں، چاہے وہ مذہبی ہوں یا سیاسی خواہ مخواہ دخل نہیں دیتے، مزاج میں شگفتگی اور گفتگو میں نرمی ہے، مسائل کے تصفیہ میں زیادہ سے زیادہ غیر جانبداری سے کام لیتے ہیں اور علمی مسائل میں معروضی انداز ان کی خصوصیات میں داخل ہے۔ یہ وہ خوبیاں ہیں، جن کی وجہ سے، جہاں تک میرا خیال ہے، ان کا تقرر عمل میں آیا ہے اور ان کی ان ہی خصوصیات کی وجہ سے، ان کے اس تقرر کا ہر حلقہ میں پرجوش خیر مقدم کیا گیا ہے۔

جامعہ ملیہ ہندوستان کا پہلا تعلیمی ادارہ ہے، جس میں شروع سے شیخ الجامعہ اساتذہ میں سے ہی مقرر کئے جاتے ہیں، اس کی وجہ سے جامعہ ان مسائل سے اب تک محفوظ رہی ہے، جن سے دوسری یونیورسٹیاں دوچار ہیں۔ ملکی حالات کی تبدیلی کے باوجود جامعہ کی اہم روایات اور قدیم خصوصیات بڑی حد تک باقی ہیں تو اس کا اہم سبب یہ ہے کہ یہاں ایسے لوگ وائس چانسلر مقرر نہیں کئے گئے جو باہر کے ہوں یا تعلیم سے ان کا گہرا تعلق نہ ہو۔ اب مسلم یونیورسٹی میں بھی ایک ایسا شخص وائس چانسلر مقرر ہوا ہے، جس کی عمر تعلیم کی خدمت میں بسر ہوئی ہے اور جو ایک طویل عرصے سے یونیورسٹی کی خدمت میں مشغول ہے۔ ڈاکٹر عبدالعلیم کی ایک ممتاز خصوصیت یہ ہے کہ وہ جامعہ ملیہ کے ایک قدیم طالب علم ہیں اور ان کی تعلیم و تربیت ایسے ماحول میں ہوئی ہے، جس میں اسلامی تہذیب اور ہندوستانی قومیت میں تضاد نہیں سمجھا جاتا، جہاں طالب علم کو چاہے وہ کسی مذہب اور علاقے سے تعلق رکھتا ہو، ایک اکائی سمجھا جاتا ہے اور جہاں چھوٹی وفاداریوں پر بڑی وفاداریوں کو قربان نہیں کیا جاتا۔

اس میں شبہ نہیں کہ پچھلے چند برسوں سے مسلم یونیورسٹی بڑے نازک دور سے گذر رہی ہے۔ اس سے قبل ایک ایسے ہی نازک دور میں جامعہ کے وائس چانسلر اور مسلم یونیورسٹی کے اولڈ بوائے جناب ڈاکٹر ذاکر حسین

صاحب اس کے وائس چانسلر مقرر ہوئے تھے اس وقت مسلم یونیورسٹی بڑے خطروں سے دوچار تھی۔ انھوں نے نہ صرف یہ کہ مسلم یونیورسٹی کو تباہ ہونے سے بچالیا بلکہ اس کو ترقی دے کر ہندوستان کی ممتاز یونیورسٹیوں کی صف میں لاکر کھڑا کردیا۔ ڈاکٹر علیم صاحب جن حالات میں اس کے وائس چانسلر مقرر ہوئے ہیں، اس میں شبہ نہیں کہ ان حالات سے بڑی حد تک مختلف ہیں، مگر نزاکت اور اہمیت کے لحاظ سے قریب قریب ویسے ہی ہیں جیسے ذاکر صاحب کے تقرر کے وقت تھے، فرق اس قدر ہے کہ اُس وقت اتر پردیش کی حکومت کو کچھ شبہات تھے اور یونیورسٹی کو خطرہ ریاستی حکومت سے تھا، اِس وقت شبہات مسلمانوں کو ہیں اور خطرہ ان کی بے اعتمادی اور غلط فہمیوں سے ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ اس وقت ہندوستانی مسلمانوں کو مسلم یونیورسٹی کے بارے میں جو خدشات اور غلط فہمیاں ہیں وہ صحیح ہیں، مگر اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان کی غلط فہمیوں کو دور کرنا اور ان کا اعتماد حاصل کرنا بہت ضروری اور مقدم ترین کام ہے۔ یہ کام یقیناً بہت مشکل ہے، ایک طرف مسلمانوں کا اعتماد حاصل کرنا، دوسری طرف ان میں بدلے ہوئے حالات کا احساس پیدا کرنا اور نئے ماحول میں انھیں نئے انداز سے سوچنے کی دعوت دینا ایک دوسرے کی ضد ہیں، مگر ان ہی متضاد فضا اور ماحول میں مطابقت پیدا کرنے پر کامیابی کا انحصار ہے۔

اوپر جو کچھ عرض کیا گیا ہے، وہ موجودہ حالات کا تقاضا ہے، ورنہ اس سے زیادہ اہم کام یہ ہے کہ مسلم یونیورسٹی میں صحیح تعلیمی فضا پیدا کی جائے، اس کے طالب علموں میں یہ احساس پیدا کیا جائے کہ انھیں دوسری یونیورسٹیوں کی طرف دیکھنے اور ان کی غلط مثالوں کو دلیل راہ بنانے کے بجائے، ہندوستانی مسلمانوں کی عزت اور وقار کی خاطر نظم وضبط کا بہترین ثبوت دینا ہے اور اپنی خاطر اور اپنے مستقبل کی خاطر تعلیمی معیار کو بلند سے بلند تر کرنا ہے۔ ملک کی ایک اقلیت کی حیثیت سے وہ اقلیت کے خدشات کو بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں، اس لیے مسلم یونیورسٹی کی اقلیت کے ساتھ ان کا سلوک اور رویہ ایسا ہونا چاہیئے کہ مثال کے طور پر بیان کیا جاسکے۔

ڈاکٹر عبدالعلیم صاحب جس ادارے کے سربراہ مقرر ہوئے ہیں، وہ سر سید کی یادگار ہے۔ سر سید نے نہایت مشکل دور میں تعلیمی میدان میں مسلمانوں کی رہنمائی کی۔ شروع شروع میں ان کی قوم نے

ان کی باتوں کو سننے سے انکار کر دیا اور ان کی مخالفت میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی ۔ اس وقت بھی وائس چانسلر کی راہ خطرات سے پُر ہے، لیکن سرسید کی میراث کو اگر تباہی سے بچانا ہے اور بدلے ہوئے حالات میں ملک کے لئے اور مسلمانوں کے لئے مفید بنانا ہے تو حکومت اور اکثریت کے شبہات کو بھی دور کرنا ہوگا اور قوم کی مخالفت کو بھی جھیلنا ہوگا اور ان دونوں مشکلات کے باوجود صحیح راہ پر قائم رہنا اصلی اور حقیقی کامیابی ہے ۔ ہمیں امید ہے کہ مسلم یونیورسٹی کے نئے وائس چانسلر ان دونوں مشکل راہوں سے کامیابی کے ساتھ گذر جائیں گے اور مسلم یونیورسٹی میں ایسی صالح روایت کی داغ بیل ڈالنے میں کامیاب ہوں گے جو یونیورسٹی کے نام کو روشن کرنے کا باعث ہوگی اور وہاں سے جو طالب علم نکلیں گے وہ سچے مسلمان اور سچے ہندو اور سکھ ہوتے ہوئے سچے ہندوستانی ثابت ہوں گے ۔

موجودہ صدر جمہوریہ جناب ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب نے، جب مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر تھے تو اس وقت کے صدر جمہوریہ ڈاکٹر راجندر پرشاد جب علی گڑھ تشریف لائے تھے تو فرمایا تھا:

"وہ کام ہندوستانی تدبر اور ہندوستانی تعلیم دونوں کا بنیادی کام ہے یعنی ایک سیکولر جمہوری ریاست میں ایک متحدہ قوم کی تعمیر کا کام اور اس کی زندگی میں ۴ کروڑ مسلمان شہریوں کا حصہ اور مقام ۔ کتنا بڑا کام ہے اور کیسا دلکش کام ، یہ مختلف تمدنی و تہذیبی عناصر کو باہم سمو کر ایک متوازن اور ہم آہنگ زندگی کی تعمیر کا کام ، جس میں ہر جزو دوسرے جزو کی رونق کو چمکائے اور ایک حسین و جمیل کُل کی تشکیل میں مدد دے ۔ ماضی کے سارے خزانوں کو چاہے کہیں سے آئے ہوں ہر ہندوستانی کی مشترک میراث بنا دینا کہ سب ہمارے ہی گم شدہ لعل ہیں ، سب کو ایک مشترک ماضی سے مالا مال کرنا ، سب کو مستقبل میں ایک جدوجہد کا ولولہ بخشنا کوئی چھوٹا کام ہے ؟ اس عزیز وطن کے ہر مسلمان شہری کے ذہن میں یہ یقین رچا دینا کہ ان کا دین اور ہندوستانی زندگی کو صالح زندگی بنانے میں ان کا مخصوص منصب ، یہ ان پر ذمے داری کا ایک اور بوجھ ڈالتے ہیں اور خدمت کا ایک نادر موقع پیش کرتے ہیں ، یہ بے وفائی یا بے اعتنائی کا بہانا نہیں ہیں ۔ کچھ چھوٹا کام ہے یہ ؟"

ذاکر صاحب نے مزید فرمایا تھا:

"علی گڑھ جس طرح کام کرے گا، علی گڑھ جس اسلوب پر سوچے گا، علی گڑھ ہندوستانی زندگی کے مختلف شعبوں کے لیے خدمت کی جو پیش کش دے سکے گا اس سے متعین ہوگا ہندوستانی قومی زندگی میں مسلمانوں کا مقام اور ہندوستان جو سلوک علی گڑھ کے ساتھ کرے گا اس پر، ہاں اس پر، بڑی حد تک منحصر ہوگی وہ وہ شکل جو ہماری قومی زندگی مستقبل میں اختیار کرے گی۔ میں یقین رکھتا ہوں کہ علی گڑھ قومی زندگی کو مالا کرنے میں کوئی دقیقہ نہ اٹھا رکھے گا اور مجھے بھروسہ ہے کہ ہماری قوم بھی اس کے کام کی قدر کرنے میں بخل نہ کرے گی۔" (تعلیمی خطبات صفحہ ۲۶۶ و ۲۶۷)

ڈاکٹر عبدالعلیم صاحب کے پیش رو وائس چانسلر اور ہم سب کے مخدوم جناب ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب نے علی گڑھ سے جن توقعات کا اظہار کیا تھا۔ امید ہے کہ یونیورسٹی کے اس نئے دور میں، اگر وہ سب کی سب نہیں تو ان میں سے بیشتر، پوری ہوں گی۔ کم از کم نئے دور اور نئے رجحان کی گہری اور مضبوط بنیاد تو ضرور ہی پڑ جائے گی۔ ملک کے بدلتے ہوئے حالات میں علی گڑھ کی کیا ذمہ داریاں ہیں اور ان حالات میں ان کا رویہ اور رجحان کیا ہو؟ کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ علی گڑھ والوں کو، جن میں ارباب حل وعقد، اساتذہ اور طلبہ سبھی شامل ہیں، شاید اس کا صحیح احساس نہیں ہے۔ اگر راہ اور سمت مقرر ہو جائے اور لوگ اس پر ایک مرتبہ چل پڑیں تو پھر کوئی پریشانی نہ ہوگی، نہ تو ذہنی اور نہ ظاہری۔ رہیں قوم کی علی گڑھ کے بارے میں پریشانیاں اور اس کے خدشات تو قوم کو علی گڑھ کی رہنمائی نہیں کرنی ہے۔ علی گڑھ کو قوم کی رہنمائی کرنی ہے، سرسید کی طرح جم کر، پورے عزم و استقلال کے ساتھ تمام مخالفتوں اور رکاوٹوں کے باوجود، دشواریوں کا ہی نام زندگی ہے، کشاکشِ حیات اگر نہ ہو تو زندگی بے مزہ اور سونی سونی محسوس ہوگی

چلا جاتا ہوں ہنستا کھیلتا موجِ حوادث میں
اگر آسانیاں ہوں زندگی دشوار ہو جائے

صالحہ عابد حسین

"ٹھیس"

میں اسے بچپن سے جانتا تھا جب وہ چھوٹی سی الہڑ لڑکی تھی جو بال بکھرائے، اقبال کے شعر گنگناتی، سارے گھر میں دوڑتی بھاگتی پھرتی تھی، تب بھی میری اس کی دوستی تھی اور آج جب وہ بہت بڑی فن کار بن چکی تھی اب بھی ہم دونوں میں ویسی ہی بے تکلفی تھی۔ وہ ایک ایسے گھرانے کی لڑکی تھی جس میں علم و مذہب، شعر و ادب کی خدمت کی روایت مدت سے چلی آتی تھی اور بزرگوں سے یہی ورثہ اس نے بھی پایا تھا۔ بچپن ہی سے لکھنے پڑھنے کا اسے بے حد شوق تھا۔ بے سمجھے بھی اقبال، غالب، حالی، نذیر احمد اور پریم چند کو پڑھا کرتی، جب لوگ مذاق اڑاتے تو آنکھوں میں بھرے آنسو پی کر کھلکھلا کر ہنس پڑتی۔ اقبال کا یہ شعر وہ اپنی چھوٹی سی سریلی آواز میں لہک لہک کر گایا کرتی تھی ؎

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے   خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

میں ہنس کر اس سے اس شعر کا مطلب پوچھتا اور اس کی اماں بھرائی آواز میں کہتیں "میری بچی ـــ تو ابھی کیا جانے کہ یہ خودی کیا چیز ہے ـــ" تو وہ حیران ہو کر ان کو دیکھنے لگتی اور میں سر جھکا لیتا کہ جانتا تھا کہ صبر و قناعت، خودداری و عالی ظرفی کی اس دیوی نے شوہر کی وفات کے بعد کیسی کیسی کٹھنائیاں جھیلیں اور اپنے بچوں کی پرورش اور تعلیم میں کسی قریبی سے قریبی عزیز کا احسان اٹھانا گوارا نہیں کیا۔ انھیں اپنے مرحوم شوہر کے وقار اور عزتِ نفس کا بڑا پاس تھا۔ بیٹی کو اپنے مرحوم باپ سے بڑی عقیدت تھی، وہ انھیں فرشتوں سے افضل اور عام انسانوں سے بلند کوئی ہستی سمجھتی جنھیں اس نے دیکھا تو نہ تھا مگر ان کے علم و ادب کے خزانے کو پڑھا تھا اور بہت کچھ سنا تھا۔ بھائی بڑے تھے اور تعلیم کی خاطر ماں سے دور رہتے تھے۔ الکوتی بیٹی ہونے کی وجہ سے وہ بچپن ہی سے ماں کی دوست اور مشیر سی

بن گئی تھی ۔ آج اس دیوی کی وفات کے برسوں بعد بھی جب ان کا ذکر آتا اس کے چہرے پر عقیدت کا وہ گہرا رنگ اور آنکھوں میں محبت کے آنسوؤں کی دمک پیدا ہو جاتی ۔ آج بھی ماں اس کے خیالوں اور دل میں ویسی ہی زندہ تھی ـــــ خودداری وقناعت کچھ اسے ماں کی تربیت سے، کچھ باپ سے ورثے میں ملی تھی اور کچھ اپنے فقیر منش شوہر کی صحبت سے حاصل کی تھی ـــــ اور ان سب کا ملا جلا اثر یہ تھا کہ وہ ضرورت سے زیادہ حساس اور خوددار تھی جس کا لازمی نتیجہ نازک مزاجی تھی ۔ قناعت اور جفاکشی اس کی سیرت کے جوہر تھے ۔ بڑی سے بڑی مصیبت اور کٹھنائی میں بھی اس کی آنکھوں میں چاہے آنسو ہوں مگر ہونٹوں پہ مسکراہٹ کھیلتی آپ دیکھ سکتے تھے ۔

میری اور اس کی عمر میں بارہ پندرہ برس کا فرق ہوتے ہوئے بھی بہت دوستی تھی ۔ جب اس چھوٹی سی لڑکی کی کہانیوں اور شعروں کا لوگ مذاق اڑاتے تب بھی میں بڑی سنجیدگی سے ان پر بحث مباحثہ کرتا، مشورے دیتا اور کبھی کبھار اصلاح بھی ۔ وہیں سے ہماری دوستی شروع ہوئی ۔ آج وہ بہت سی کتابوں کی مصنف اور ملک کی مانی ہوئی ادیب تھی مگر جب ہم دونوں ملتے تو اسی طرح میں اس کی چیزوں کا مذاق اڑاتا، وہ مجھ سے جھگڑتی، میرا مذاق اڑاتی، میں اس کو چھیڑتا اور پھر ہم دونوں خود اپنے پر اور ایک دوسرے پر فقرے کس کر ہنستے ـــــ ملاقات بہت کم ہوتی مگر جب ہوتی تو اسی فضا میں ۔

بہت دن بعد میں اس سے ملنے گیا تو وہ اپنے چھوٹے سے گھر کے سامنے رنگ برنگے پھولوں اور پتوں کے درمیان بید کی کرسی پر نیم دراز تھی اور گود میں کھلی ہوئی کتاب پڑی تھی ۔ اس کی آنکھوں کے گرد سیاہ حلقے اور پپوٹوں کی سرخی چغلی کھا رہی تھی کہ وہ روتی رہی ہے اور چہرہ بھرا بھرا اور تیور بگڑے ہوئے تھے ـــــ الٰہی ـــــ آج وہ کس سے لڑی ہے ؟

میں نے پاس بیٹھ کر چائے کی فرمائش کی ۔ وہ اٹھی ۔ چائے بنا کر لائی اور ہم دونوں چائے پینے لگے ۔ آسمان پر بادل گھر آئے تھے، ہلکی ہلکی ٹھنڈی ہوا چل رہی تھی، دلّی کی سڑی گرمی نے اس وقت بڑے خوشگوار موسم کا روپ دھار لیا تھا ۔ دور سے کوئل کی شیریں آواز کانوں میں جیسے رس گھول رہی

تھی۔

"بڑا سہانا موسم ہے"

"ہاں"

"کہانی لکھنے کے لئے بہت موزوں"

"ہوں"

"شعر کہنے کے لئے تو آئیڈیل"

"ہوگا"

"کیا آج کھڑے پلنگ پر سوئی ہو ــــ یا کسی سے لڑی ہو؟ ــــ آج کل تو وہ بھی موجود نہیں جن سے لڑنا تم اپنا پیدائشی حق سمجھتی ہو۔"

"خدا کے لئے یہ چہلیں اس وقت رہنے دیجے" اس نے بیزاری سے کہا

"کیوں رہنے دوں؟"

"اُف ــــ یہ دنیا والے کتنے بے درد ہوتے ہیں"

"تعریف کا شکریہ" میں نے جھکتے ہوئے کہا "ورنہ ہم کس قابل ہیں۔"

"آپ لوگ جانتے ہی نہیں کہ ایک فنکار کا دل کتنا حساس ہوتا ہے ..."

"کیوں بیچارے دنیا والوں کو گالیاں دی جارہی ہیں" میں نے آج کل کے لوگوں کی زبان میں "لاٹ کو گالی" جان کر کہا کہ وہ مجھے ٹوکے اور بگڑے مگر وہاں تو حال ہی اور تھا.....

"یہ میری، میرے بزرگوں اور میرے ساتھی کی ہتک ہے۔" اس کی آنکھیں بھیگ گئی تھیں۔

"ارے ارے، ان کی ہتک کرنے کی کس کی مجال ہے ــــ ساری دنیا اُن کی عزت کرتی ہے"

"اُنہہ ــــ ساری دنیا !! دنیا نے تو ہمیشہ فن کاروں کو رلایا، غریبوں کو ستایا ہے ــــ وہ جن میں اقبال کے مردِ فقیر کا جلوہ نظر آتا ہے، جو خوری، خودداری، جفاکشی، خدمت اور محبت کی تفسیر ہے ــــ مگر دولت والوں کا کیا ہے ــــ وہ ہر ایک کی ہتک کر سکتے ہیں۔" وہ اپنی رو میں کہے جا رہی تھی میں جانتا

تھا ان دونوں میں گہری دوستی، رفاقت اور قربت ہے ـــــ ایک جان دو قالب میاں بیوی شاذ و نادر دیکھنے میں آتے ہیں۔ ان دونوں کو میں اسی زمرے میں شمار کرتا تھا ـــــ سوچا کسی نے شاید ان کی تحقیر کی ہے جس سے وہ اتنی برہم ہے مگر وہ بات کھل کر نہیں بتا رہی تھی۔

"دولت کی یہ ہمت کہ وہ فن کی تحقیر کرے ـــــ" اس کی آواز میں جلال تھا۔ اس کی نازک مزاجی اور حساس طبیعت کو میں جانتا تھا۔ چھوٹی سی کوئی بات اس کی راتوں کی نیند اڑانے کو کافی ہوتی تھی۔ میں چاہتا تھا تلخی کا یہ اثر مذاق کی باتوں میں دل سے دور کر دوں۔ ہنس کر میں نے کہا "دولت نے ہمیشہ علم اور فن کی سرپرستی کی ہے۔"

"فن کا ہمیشہ دولت سے بلند مقام رہا ہے ـــــ اور علم کا مقام تو ان دونوں سے بلند تر ہے میری نگاہ میں ـــــ دولت ان کی بارگاہ میں نذرانہ پیش کر سکتی ہے مگر خرید نہیں سکتی ـــــ سرپرستی ـــــ اُنہہ ـــــ"

میں نے پھر چھیڑا ـــــ اس چھیڑنے میں میرے خیالات کا عکس بھی تھا تھوڑا سا ـــــ "مگر ہم نے تو بڑے بڑے فن کاروں، بڑے بڑے صاحبانِ علم کو دولت کے سامنے جھکتے دیکھا ہے۔"

"بس بس بس ـــــ اگر ایسا ہوا ہے۔ ہوتا ہے ـــــ تو یہ بات شرم ناک ہے، روح فرسا ہے علم اور فن کی تحقیر ہے ـــــ اس سماج اور معاشرے کی ذلت ہے جہاں فن اور علم کو خریدا اور بیچا جائے میں تو جب ایسی کوئی بات سنتی یا پڑھتی ہوں تو لرز جاتی ہوں۔ کیا گزرتی ہوگی ان حساس، خوددار فن کاروں پر جنھیں مجبور ہو کر دولت کے سامنے جھکنا یا اس سے مانگنا پڑتا ہوگا" وہ سچ مچ کانپ رہی تھی۔

"تم غرور اور خود پرستی کو خودداری اور قناعت کہتی ہو، مگر ہر ایک ایسا نہیں سمجھتا۔"

اس نے چونک کر میری طرف دیکھا جیسے اندازہ لگا رہی ہو کہ کیا واقعی میں اسے خود پرست اور انانیت پرست سمجھتا ہوں یا محض چھیڑ رہا ہوں۔ پھر وہ عجیب انداز سے مسکرائی۔ ایک اداس دلکش مسکراہٹ جو اس کی شخصیت کا جزو تھی۔

"فن کار سبھی حساس، خوددار اور انانیت پرست ہوتے ہیں میرے دوست ـــــ مگر آپ

لوگ یہ کیا جانیں ــــ اقبال کے وہ شعر تو آپ نے کاہے کو پڑھے ہوں گے ؟"

"کون سے شعر ؟"

"وہ جو انھوں نے ایک بڑی پیش کش کو ٹھکرا کر کہے تھے ــــ اسی وقت جب ان کو روپے کی سخت ضرورت بھی تھی ــــ"

مجھے وہ واقعہ یاد آ گیا مگر اسے چھیڑنے میں اب لطف آ رہا تھا ــــ "میں نے تو نہیں پڑھے۔"

"تو اب سنئے۔" اور وہ آہستہ آہستہ اقبال کے یہ شعر پڑھنے لگی ــــ اتنے آہستہ کہ سننے کے لئے مجھے اس کی طرف اور زیادہ جھکنا پڑا۔

تھا یہ فرمانِ الٰہی کہ شکوہِ پرویز ــــ دو قلندر کو کہ ہیں اس میں ملوکانہ صفات

مجھ سے فرمایا کہ لے اور شہنشاہی کر ــــ حُسنِ تدبیر سے دے آنی و فانی کو ثبات

میں تو اس بارِ امانت کو اٹھاتا سرِ دوش ــــ کامِ درویش میں ہر تلخ ہے مانندِ نبات

غیرتِ فقر مگر کر نہ سکی اس کو قبول ــــ جب کہا اس نے یہ ہے میری خدائی کی زکاۃ

پھر وہ چپ ہو کر کسی سوچ میں کھو گئی۔ میں نے خاموشی کو توڑا۔

"اقبال نے بھی کسی نہ کسی کا احسان اٹھایا ہی تھا۔"

وہ تڑپ اٹھی۔ "وہ مدد یا خیرات نہ تھی۔ دوستانہ پیش کش تھی۔ نذرانہ تھا۔ علم و فن کی بارگاہ میں ایک قدر دان کا۔ اور شاید یہ آپ بھول گئے کہ وہ بھی انھوں نے ایک بڑا کام انجام دینے کے معاوضہ کے طور پر قبول کیا تھا۔"

"اور وہ تمہارے غالب صاحب جو ہر کسی سے مدد مانگا کرتے تھے۔"

ایسا لگا جیسے کسی نے دکھتی رگ کو چھیڑ دیا ہو۔

"کتنے بے درد ہیں آپ ؟ یوں کیوں سوچتے ہیں۔ ؟ یہ کیوں نہیں سمجھتے کہ یہ کتنی بڑی ٹریجیڈی تھی کہ جس عظیم فن کار کے قدموں میں دولت کے ڈھیر لگائے جانے چاہئے تھے ــــ آج جسے ہم اپنی قوم کا سب سے بڑا شاعر مانتے ہیں، وہ کتنا مجبور، بے بس اور پریشان حال تھا کہ اپنی گزر بسر کے لئے دیسی رئیسوں اور بدیسی

حاکموں سے مدد مانگتا تھا۔ کیا کرب گذرتا ہوگا اس پر۔ اُف۔ مگر یہ دنیا تو مردہ پرست ہے۔ آج ہرکسی کی زبان پر غالب غالب ہے۔ اور تب ——!"

"یعنی تم بھی یہ سمجھتی ہو کہ فن کار کو بھی دولت کی ضرورت ہے اُسے معاوضہ ملے خاطر خواہ —— یعنی پیسہ لینا تم بھی بُرا نہیں سمجھتیں مگر۔"

"مگر کیا؟"

"مگر خلوص سے کی گئی پیش کش کو تم یا تمھارے اقبال ہتک کیوں سمجھتے ہیں؟"

"یہ اپنا اپنا مزاج ہے دوست۔"

تم مجھے ایک ہی آدمی کا نام بتا دو جس نے پاس آئی ہوئی دولت کو ٹھکرا یا ہو، شہرت اور حکومت کی طلب سے منہ موڑا ہو...... یا ——"

"مجھے اس کے لئے بہت دور نہ جانا پڑے گا۔ ایسے آدمی کو دیکھنا ہو تو میرے ساتھی کو دیکھ لو —— مگر نہیں تمھیں ان کی یہ صفات کہاں نظر آئیں گی —— تم انھیں کیا جانو۔"

"میں تم سے پہلے سے انھیں جانتا ہوں۔" میں نے کچھ ندامت سے کہا

"نہیں جانتے۔ اور جانتے ہو تو پہچانتے نہیں۔ ورنہ یہ نہ کہتے کہ ایسا ایک آدمی ہی دکھا دو۔ ایک کیا بہت سے ہوں گے۔ پر میں ایک ہی کو جانتی ہوں۔ جس نے جوانی میں دیس کی خدمت کا جو عہد کیا، علم و ادب کی دیوی سے جو پیمانِ وفا باندھا تھا۔ آج تک وہ پوری وفاداری دل کی آمادگی کے ساتھ اسے نباہ رہا ہے!۔ اور اس نے بھی ملک و قوم کی خدمت کی ہے۔ علم و ادب کے لئے زندگیاں نچھاور کی ہیں۔ مگر شاید ان کی طرح نہیں —— زندگی میں کیسے کیسے سخت وقت گزر گئے۔ کیسے کیسے مقام آئے جب ہر ایک کا پاؤں ڈگ سکتا تھا۔ مگر وہ کٹھنائیاں جھیلتے رہے، مگر جس راستے کو اپنایا تھا اس سے قدم نہ ہٹایا۔ مگر خاموش اور بےغرض خدمت کسے نظر آتی ہے۔ ان کی شخصیت میں وہ چکا چوند کرنے والی بجلیاں نہیں ہیں نا؟" اس کے لہجے میں درد تھا، شکایت تھی مگر ساتھ ہی ناز تھا۔ غرور تھا!

"میری عزیز۔ جب تم ان کی تعریف کرتی ہو تو لگتا ہے اپنے منہ میاں مٹھو بن رہی ہو۔ اپنی ہی تعریف کر رہی ہو۔"

میں۔ میں ان تک کہاں پہنچ سکتی ہوں۔ میں ان کی زندگی میں آئی تو میں نے دیکھا میں ایک اونچے پہاڑ کے سامنے کھڑی ہوں جس کی چوٹی پردہ میں اور نیچے میں۔ میں ڈری کہ ان تک کیسے پہنچوں گی۔ کیسے اس عزت اور محبت کی حقدار بنوں گی جو بے مانگے مجھے مل رہی ہے۔ بڑی کاکڑی منزلیں تھیں، کٹھن مرحلے تھے۔ جو میں نے طے کئے ہیں اُن تک پہنچنے کے لئے۔"

"اُس میں کیا شک ہے۔ اور لوگ نہ جانیں پر میں جانتا ہوں۔"

"نہیں تم بھی نہیں جانتے ۔۔۔ دوسرے سمجھ بھی کہاں سکتے ہیں ان محرومیوں کو جو میرا دل محسوس کرتا تھا دنیا کی آسائشیں، اپنی طرف کھینچتی تھیں اور اُن کے آدرش اپنی اُور۔ لیکن میں ہر سکھ اور عیش سے منہ موڑ کر ان اُونچے آدرشوں تک پہنچنے کی جدوجہد میں لگی رہی، ہاں ہاں تمناؤں کے کانٹے دل میں چبھتے رہے، آرزوؤں کی خلش ہوتی رہی، کٹھنائیوں کی خاردار جھاڑیاں دامن پکڑتی رہیں۔ آرام و آسائش کی زندگی دور سے جلوے دکھا کر للچاتی رہی، مگر سب سے دامن بچاتی، اپنے ساتھی کے کندھے سے کندھا، قدم سے قدم ملائے چلتی رہی، چلتی رہی، تلووں کے کانٹے چنتی، پھولوں سے دامن بھرتی ۔۔۔۔" اب وہ مجھ سے نہیں خود اپنے سے مخاطب تھی۔

"میرا دوست مجھے سہارا دیتا رہا، جب لڑکھڑائی اس نے سنبھال لیا، جب دل برداشتہ ہوئی اس نے ہمت بڑھائی ۔۔۔ میں نے دولت سے حاصل شدہ عیش و مسرت کی جگہ فن سے ملنے والی راحت کو تلاش کر لیا۔ جس نے مجھے غریبی میں بھی خوش رہنا سکھا دیا۔ احساسِ کمتری اور نفسیاتی بیماریوں کے چنگل سے بچا لیا ۔۔ میرا جسم اکثر بیماریوں اور مصیبتوں سے ہار مان گیا۔ مگر میرا ارادہ، دماغ اور ذہن نہ جسمانی بیماریوں سے مغلوب ہوا نہ ذہنی امراض کا شکار بن سکا ۔۔۔ میں نہ دولت سے مرعوب ہوئی نہ حکومت و اقتدار سے مغلوب ۔ خود رحمی اور حسد کی مہلک بیماریوں سے بہت دور میں اپنے مرد فقیر کی محبت اور دوستی پر نازاں، اپنے فن پر قانع اور مسرور رہوں ۔ میرے پاس تو وہ دولتِ بے بہا ہے جس سے بڑے بڑے صاحبانِ دولت اور صاحبانِ اقتدار محروم ہیں، دوست ۔۔۔ محنت میں جو راحت ملتی ہے، اپنے فن میں کھو کر روحانی مسرت اور اس کو کاغذ پر منتقل کر کے جو بے پناہ خوشی حاصل ہوتی ہے اسے کوئی کیا سمجھ سکتا ہے

[illegible]

کے اتار چڑھاؤ کو دیکھتا رہا۔ وہ شاید بھول چکی تھی کہ میں اس کے پاس بیٹھا ہوں۔

"ایک بات پوچھوں برا نہ ماننا" آج تک میں نے کبھی اس کی پروا نہ کی تھی کہ وہ میری کس بات کا برا بھی مان سکتی ہے مگر آج واقعی مجھے ڈر لگ رہا تھا کہ کہیں وہ مجھ سے بھی خفا نہ ہو جائے۔ اُف یہ فن کار ۔ کتنے نازک مزاج ہوتے ہیں ۔۔۔ یا بنتے ہیں۔ کون جانے۔ ؟

"پوچھئے ۔۔۔" آہستہ سے اس نے جواب دیا۔

"فن کی عظمت پیسہ کمانے سے کم نہیں ہو جاتی ۔۔۔ یہ تم بھی مانتی ہو۔ آخر تم لوگ بھی تو اپنے علم و فن کا معاوضہ لیتے ہو، تم لوگ بھی پیسے سے بے نیاز نہیں۔"

"پیسے سے بے نیاز کون ہو سکتا ہے ؟ ہم بھی نہیں ہیں۔ ہمیں بھی اس دنیا میں زندہ رہنا ہے، اپنی ضرورتیں پوری کرنی ہیں..... لیکن اصولوں کو قربان کر کے، آدرشوں کو چھوڑ کر پیسہ کی پوجا یا غلامی کو بے شک ہم نے برا جانا ہے۔ اپنے اصولوں پر قائم رہتے ہوئے محنت سے جو پیسہ ملتا ہے وہ ہمارے لئے خوشی اور اطمینان کا باعث ہوتا ہے۔ ہم اس سے صرف اپنی زندگی کی ضروریات ہی پوری نہیں کرتے بلکہ وہ چھوٹی چھوٹی آرزوئیں، وہ ننھی ننھی تمنائیں بھی پوری کی جاتی ہیں جن سے زندگی میں رس اور نکھار پیدا ہوتا ہے، حسن اور دلکشی ابھرتی ہے ۔۔۔ ہم پیسہ کماتے ہیں کہ کسی کا احسان نہ اٹھانا پڑے، ہم اپنے فرائض ادا کر سکیں، دوسروں کی مدد کر سکیں کہ اس سے ہمیں سکون ملتا ہے لیکن ضرورت سے زیادہ پیسہ اگر کبھی ہو ۔۔۔ تو شاید میری روح کچل جائے ۔۔۔ اس کا بار میں برداشت نہ کر سکوں، شاید تم اور تم جیسے لوگ اس پر یقین نہ کرو ۔۔۔ پر مجھے زیادہ روپیہ کا تصور بھی دہلا دیتا ہے!"

میں جل گیا ۔۔۔ انسان کیسے کیسے دھوکے دیتا ہے اپنے آپ کو ۔۔۔ اس نے عمر بھر دکھ اٹھائے اور یہ سمجھتی رہی کہ بڑے سکھ سے ہے ۔۔۔ لوگ اُسے ہمیشہ اس کی حیثیت سے زیادہ پیسے والا سمجھتے رہے ۔۔۔ دوسرے لوگ مہنگائی کا، پیسہ کی کمی کا، اخراجات کی زیادتی کا رونا روتے، عورتیں شکایتوں کے طومار باندھتیں اور وہ بیٹھی مسکرایا اور ان سے ہمدردی کیا کرتی! جیسے خود اسے کوئی اس قسم کی مشکل درپیش ہی نہیں ۔۔۔

"تم نے عمر بھر دھوکے کھائے میری دوست —— اپنی محرومی اور مشکلوں کو قناعت، ایثار اور عالی ظرفی سمجھ کر دل ہی دل میں ناز کرتی رہیں —— اپنی غریبی کو سادگی اور استغنا کا نام دیتی رہیں —— اور خود بھی بھول گئیں کہ تم نے کتنے دکھ اٹھائے ہیں اور اٹھا رہی ہو —— تمہارے عزیز اور دوست اور ساتھی علیش و آرام کی زندگی بسر کرتے ہیں مگر تم نے اپنے شوہر سے کبھی یہ نہ کہا کہ وہ ان بڑے بڑے عہدوں کو کیوں ٹھکراتا ہے۔ کیوں تمھیں غریبی اور کم مائگی کی زندگی بسر کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ آخر انھیں کیا حق تھا کہ ایک خوشحال گھرانے کی لڑکی کو ان مشکلوں میں پھنسائے رکھیں عمر بھر —" جو باتیں آج تک میں نے نہ کہی تھیں جانے کیسے آج وہ میرے منہ سے نکل گئیں — اس نے عجیب نظروں سے مجھے دیکھا جس میں حقارت تھی، ملامت تھی، شکایت تھی۔

"میں کم مایہ ہوں؟ مفلس ہوں؟ جس کی جھولی قدرت نے اپنی بے بہا نعمتوں سے بھر رکھی ہے — جسے فن کی دولت ملی ہے؟ جسے سچی محبت کا انمول موتی میسر ہے؟ جسے قناعت، خودداری اور ہر دل عزیزی کے جواہر نصیب ہیں وہ غریب ہے؟ نہیں —— تم سمجھ نہیں سکتے — کوئی بھی سمجھ نہیں سکتا — میں سمجھانا چاہتی بھی نہیں — مگر میرے احساسات پر تم تو ضرب نہ لگاؤ — پہلی ہی چوٹ کی ٹیسیں ابھی تک اٹھ رہی ہیں —" اس کی آنکھیں بھیگ گئیں۔

"عزیز دوست تم تو سچ مچ ناراض ہو گئیں، تم جانتی ہو، مذاق میں یا شاید تمھاری محبت میں یہ باتیں منہ سے نکل گئیں — لیکن آخر بات کیا ہے؟ تم اتنی دل برداشتہ کیوں ہو؟ اگر مجبوراً کسی کا احسان لینا پڑا ہے تو کیا بات ہے — تم بدلہ اتارنے میں بڑی تیز ہو — اتار دینا بدلہ یا قرضہ —" میری کچھ عقل کام نہیں کر رہی تھی — یہی خیال آیا کہ کسی سے اس نے کچھ مانگا یا لیا ہے اور کوئی دل شکن بات قرض دینے والے نے کہہ دی ہے۔

"آپ سمجھتے ہیں کہ جب میرے دوست کے ساتھی، عزیز اور دوست لمبی لمبی کاروں میں گھومتے ہیں اور وہ پیدل اور بسوں میں پھرتا ہے تو مجھے ذلت کا احساس ہوتا ہے؟ جب دوسرے حکومت و اقتدار کی گدیاں سنبھالے شہرت کی بلندیوں پر پہنچے ہوتے ہیں تو مجھے ان پر رشک آتا ہے اور اپنے شوہر سے دل ہی دل میں گلہ پیدا ہوتا ہے؟ — نہیں میرے دوست نہیں — وہ آج بڑے آدمی ہوتے، پیسہ والے، کہیں کے وزیر، سفیر، تو کیا میرے دل میں ان کی ایسی ہی عقیدت و محبت ہوتی — ؟ ان کو میں اپنے دل کے اس اونچے سنگھاسن پر بٹھا سکتی؟ اور میں کیا — شاید اور لوگوں کے دل میں بھی ان کی وہ گہری

وت اور قدر نہ ہوتی جو آج ہے! ـــــ آہ اسی مردِ فقیر کی ساتھی کی تحقیر کیا خود اس کی تحقیر نہیں ہے ؟" اس احساس سے جیسے اس کا سینہ پھٹا جا رہا تھا۔

"آج تمھیں کیا ہو گیا ہے۔ اس طرح کی باتیں تو آج تک تم نے نہ کی تھیں۔ اپنے شوہر کی بڑائی کرنے اور شیخی مارنے کی تو تمھاری عادت تھی ہی نہیں۔ تم تو خود ستائی سے بھاگتی ہو، تعریف سے گھبراتی اور خوشامد سے الجھتی ہو ـــــ آج یہ کیسی الٹی گنگا بہہ رہی ہے ـــــ تم تو میرے ساتھ مل کر اپنا اور اپنے اس مردِ فقیر تک کا مذاق اڑانے سے نہیں چوکتی تھیں ـــــ مگر آج ـــــ آج ـــــ"

اس نے میری بات کاٹ دی۔

"آج کچھ درد مرے دل میں سوا ہوتا ہے ـــــ آج پہلی بار مجھے اندازہ ہوا کہ یہ سب دل بہلاوے ہیں ـــــ گنتی کے دو چار لوگوں کو چھوڑ کر، لوگ نہ علم کی قدر و قیمت جانتے ہیں نہ فن کا احترام کرنا ـــــ آج میں نے پوری طرح سمجھا ہے کہ جن بیچارے فن کاروں کو دولت کے سامنے جھکنا پڑتا ہو گا ان پر کیا گزر جاتی ہو گی، آج مجھے پہلی بار اس دولت کا اندازہ ہوا جو قدرت نے ہمیں بخشی ہے۔ کتنی بڑی دولت جس نے ہمیں کم ظرفوں کے سامنے جھکنے پر مجبور نہیں کیا ـــــ شاید سچی عقیدت سے آج ہی میرا سرا اپنے معبود کے سامنے جھکا ہے ـــــ"

"تو پھر اس قدر تلملائی ہوئی کیوں ہو ؟" میری کچھ سمجھ میں نہیں آ رہا تھا۔

"تم میری جگہ ہوتے تو اور زیادہ تلملاتے ـــــ ہاں ہاں میں معاوضہ لیتی ہوں کبھی کبھی اپنی کہانیوں اور مضمونوں کا ـــــ کتابوں کی رائلٹی بھی لیتی ہوں۔ مگر خیرات نہیں ـــــ میں نے فن کو کبھی فروخت نہیں کیا ـــــ دوستوں، عزیزوں، پڑوسیوں، مداحوں کی فرمائش اور اصرار پر کتنے جلسوں، محفلوں اور مجلسوں میں تقریریں کی ہیں، مضمون پڑھے ہیں، نظمیں سنائی ہیں، کہانیاں پڑھی ہیں ..."

"جانتا ہوں بھئی جانتا ہوں کہ آج تم ہماری بہت بڑی، بہت مشہور، بہت محبوب فن کار ہو ـــــ"

بہت بڑی، بہت مشہور تو نہیں ـــــ ہاں کسی حد تک محبوب ضرور ہوں ـــــ ہاں میرے دوست، مجھے اپنے فن کا بڑا انمول معاوضہ ملتا ہے ـــــ جو صرف ایک محبوب فن کار ہی کو مل سکتا ہے ـــــ قدر دانوں اور چاہنے والوں کی محبت اور عقیدت ـــــ معاوضہ کی صرف یہ دولت ہے جو میں نے سر جھکا کر قبول کی ہے مگر دل میں مسرت اور سر میں غرور کا جذبہ بھی ابھرا ہے ـــــ اس سے میری عزتِ نفس پر چوٹ نہیں پڑتی اس کو غذا ملتی ہے اور اور بہتر ـــــ اور بہتر لکھنے کی تمنا پیدا ہوتی ہے ـــــ ان قدر دانوں اور چاہنے والوں کے لئے۔"

"مگر آخر ہوا کیا؟"

"کچھ نہیں ___ ایک عزیز کے اصرار پر ان کے ایک دوست کے ہاں کی ایک محفل میں شرکت کی۔"

"کون لوگ ہیں؟ کیا پڑھا تھا تم نے وہاں ___ کیا کیا انھوں نے؟" میں نے بے چین ہو کر سوالوں کی بوچھار کر ڈالی۔

"اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ___ بہرحال میں وہاں گئی ___ بہت بڑا مجمع تھا، سب نے میری تقریر پسند کی ___ بہت سے لوگ، جن میں سے اکثر کو میں جانتی پہچانتی بھی نہ تھی، میرے پاس آئے مبالغہ آمیز تعریفیں کیں ___ اور میں بہت خوش، بہت نازاں اپنے گھر واپس آ گئی۔ صاحب خانہ دونوں بہت مصروف تھے، وہ خود میرا شکریہ ادا نہ کر سکے مگر مجھے یہ پیام ملا کہ وہ دونوں کسی دن میرے گھر آ کر شکریہ ادا کریں گے۔ میں نے اس کو کوئی اہمیت بھی نہیں دی ___ دولت مندوں کو میں جانتی ہوں، اپنے مشاغل سے اتنی فرصت کہاں ملتی ہے کہ ان چھوٹی چھوٹی باتوں کا خیال رکھیں۔ میں اپنے عزیز کی فرمائش پر وہاں گئی تھی۔ کچھ پاس دوستی کا تھا، کچھ عقیدے کی لگن تھی۔ ورنہ تم جانتے ہو، میں دولت مندوں سے گھبراتی ہوں ...."

"پھر ___"

"کیا پھر ___ پھر لگا رکھی ہے؟ کیا میں کہانی کہہ رہی ہوں" وہ بھڑک اٹھی۔ میں چپ ہو گیا۔ ذرا دیر بعد پھر اس نے بات شروع کی مگر لہجے میں تلوار کی سی کاٹ تھی۔

"پھر فن کار کا شکریہ ادا کیا گیا ___ ایک دوسری صورت میں جس کا وہ اس غریب کو مستحق سمجھے تھے ___ پھر ___ دولت نے فن کی تحقیر کی ___ روپیہ نے عقیدت کو خریدنا چاہا ___ نمود و نمائش نے خلوص کا منہ چڑایا، پھر ___ پھر قلندر کو شکوہ پرویز کی رشوت پیش کی گئی ___ مگر ___ میرے دوست میں قلندری کے اس اونچے مقام پر نہیں پہنچ سکی ___ کبھی نہیں پہنچ سکتی جہاں ہر تلخ شیریں بن جاتا ہے ___ تلخ شے میرے لئے تلخ ہے اور رہے گی ___" میں چپ چاپ بیٹھا اس کی طرف دیکھ رہا تھا۔

"سو ___ سو کے نوٹوں کی شکل میں شکریہ اور تعریف نہ پہلے میں نے قبول کی تھی نہ اب کر سکتی ہوں ___ میرے میزبانوں کو خود آنے کی فرصت نہ تھی ___ اور روپیہ دے کر وہ میرے احسان کا بدلہ اتار رہے تھے ___ پھر آنے کی ضرورت ہی کیا تھی ___" اس کا چہرہ سرخ تھا، آنکھوں میں آنسوؤں نے غیر معمولی چمک پیدا کر دی تھی۔ میں نے مذاق میں کہا

"لے لیتیں ___ ہم بھی آدھے کے حصہ دار بن جاتے ___ خوب چیزیں خریدتے ___ سیر کرتے۔"

"نہیں نہیں ـــ یہ نہ کہو۔ میں مذاق میں بھی یہ نہیں سن سکتی۔ دولت کبھی میری خودداری، میری عزت نفس نہیں خرید سکتی ـــ کبھی نہیں ـــ"

"مگر عام طور پر اِسے ذلت یا ہتک نہیں سمجھا جاتا ـــ شاعر، واعظ، مقرر، اکثر معاوضہ لیتے ہیں، کیا اس سے ان کی ذلت ہوتی ہے؟"

"نہیں نہیں میرا یہ مطلب نہیں ـــ مگر ان کی بات اور ہے ـــ وہ ایک قاعدہ ہے ـــ" وہ کچھ گھبرا سی گئی۔

اُن لوگوں کا مقصد ہرگز تمہاری ہتک کرنا نہ ہوگا ـــ وہ ـــ وہ کسی طرح تمہاری مدد کرنا چاہتے ہوں گے ـــ احسان اتارنا چاہتے ہوں گے ـــ"

"مدد ـــ احسان" اس نے طنز سے کہا "مدد تو میں صرف اپنی آپ کرتی ہوں ـــ اور احسان صرف خدا کا اٹھاتی ہوں ـــ ویسے تم ٹھیک ہی کہہ رہے ہو ـــ ان کا مقصد میری انسلٹ کرنا نہ تھا۔ مگر ـــ اس کی جرأت انہیں اس لئے ہوئی نہ کہ وہ مجھے جانتے ہیں، نہ میرے خاندان کو، نہ میرے ساتھی کے رتبہ سے واقف ہیں وہ ـــ سوچتی ہوں جب ان کو میرے انکار کی خبر ملی ہوگی تو ـــ تو میرے "محسنوں" کو غصہ آیا ہوگا ـــ حیرت ہوئی ہوگی ـــ رحم بھی آیا ہو شاید ایسے مغرور فن کار پر ـــ ہنسی بھی آئی ہوگی ـــ"

"ہاں بھئی، ہر کوئی اتنا حساس کہاں ہوتا ہے کہ دوسرے کے جذبات کو سمجھ سکے ـ"

"وہ بیچارے کیا جان سکتے ہیں خوددار انسان کے جذبات؟ وہ غریب سمجھ ہی کہاں سکتے ہیں کہ کوئی کم حیثیت روپیہ کو ٹھکرا بھی سکتا ہے ـــ روپیہ ـ جو ان دولت مندوں کا خدا ہے ـــ اور فن کار کے پیروں کی خاک ـــ" اس نے زور سے زمین پر ٹھوکر ماری۔ دو تین کنکر اچٹ کر دور جا پڑے ـ

میں اپنے آنسو چھپانے کی کوشش بڑی دیر سے کر رہا تھا مگر اب ناکام ہو چکا تھا۔ آنسو جن میں عقیدت تھی، محبت تھی، مسرت تھی ـــ میں نے اس کے دونوں ہاتھ اپنے ہاتھوں میں تھام کر پہلے اپنی بھیگی آنکھوں سے لگائے اور پھر ان کو چوم لیا۔ آج وہ میری چھوٹی سی شاگرد مجھے اپنے سے بہت بڑی ـــ بہت بڑی معلوم ہو رہی تھی۔

اس کی آنکھیں چمک اٹھیں۔ ساری تلخی، بیزاری اور غصہ جیسے ہوا میں تحلیل ہو گیا۔ آنکھوں میں غرور و مسرت کی دمک اور ہونٹوں پر وہی اداس دلکش مسکراہٹ کھل اٹھی ـــ بادل چھٹ گئے۔ آفتاب پھر نکل آیا۔

سعید انصاری

رفتار تعلیم

طلبا کے مسایل اور ان کے اسباب :

شری بیر سنگھ، اسسٹنٹ پروفیسر پوسٹ گریجویٹ بیسک ٹریننگ کالج، گوالیار نے طلبا سے متعلق مسایل کی ایک تحقیقات کی ہے، جس میں انھوں نے ۸۵ زیر تربیت استادوں سے اس عنوان پر مقالہ لکھنے کے لئے کہا: "طالب علم جس کے مسایل حل کرنے کی میں نے کوشش کی"۔ یہ سب ایسے استاد تھے جو مدھیہ پردیش اور اتر پردیش میں ۶ سے ۱۰ سال تک پڑھانے کا کام کر چکے تھے اور یہ سب کے سب مختلف درجہ کے اسکولوں سے متعلق تھے، مثلاً ان میں سے ۶ پرایمری اسکول کے تھے، ۵۴ مڈل اسکولوں کے، ۲۲ ہایر سکینڈری اسکولوں کے اور ۵ انٹرمیجیٹ کالج کے۔ اس طرح گویا اس تحقیقات میں ہر منزل کے طلبا شامل تھے۔ مندرجہ بالا مقالوں میں ان کے جوابات حسب ذیل حصوں میں تقسیم کئے گئے :

۱۔ طلبا کے مسایل کے اہم اسباب اور کتنے فیصد طلبا میں یہ اسباب پائے گئے۔ ؟

۲۔ آبائی پیشہ کی بنیاد پر کتنے فیصد اسباب تھے ؟

جن اسباب کی بنیاد پر یہ مسایل پیدا ہوئے اور ان میں فیصد طلبا کی تعداد :

۱۔ باپ کا انتقال ہو گیا ہے :	۲۲ فیصد
۲۔ بچہ اپنے باپ ماں کا اکیلا بچہ ہے :	۲۲ فیصد
۳۔ استاد ابھی اسکول یا جماعت میں نیا آیا ہے :	۲۰ فیصد
۴۔ والدین بچہ کی دلچسپیوں اور ان کی مادی ضرورتوں کا کوئی خیال نہیں رکھتے ہیں	۱۴ فیصد

۵۔ والدین یا سرپرست بچوں سے بہت زیادہ محبت کرتے ہیں	۱۴ فیصد
۶۔ گھر پر والدین کی نگرانی کی کمی	۱۲ فیصد
۷۔ خراب بچوں کی صحبت	۱۲ فیصد
۸۔ ملازمت یا کاروبار کی وجہ سے والدین کا کسی اور جگہ قیام	۱۲ فیصد
۹۔ بچہ کا شہری مدرسہ سے دیہی مدرسہ یا دیہی سے شہری مدرسہ میں تبادلہ	۸ فیصد
۱۰۔ والدین یا سرپرست کی ہمت افزائی	۸ فیصد
۱۱۔ بچہ کی ماں کا انتقال	۸ فیصد
۱۲۔ بچہ کی امتحان میں دو سال کی مسلسل ناکامی	۸ فیصد

اس تمام تحقیقات کا خلاصہ یہ نکلا کہ

۱۔ کسی بچے کے مسایل کے لئے کوئی ایک سبب نہیں بلکہ بہت سے اسباب ہوتے ہیں۔

۲۔ ۵۰ فیصد سے زیادہ اسباب گھر کی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں۔

۳۔ تقریباً ۴۵ فیصدی اسباب گھر سے باہر کی زندگی کا نتیجہ ہوتے ہیں، ۲۵ فیصدی مدرسہ کے حالات کی بنیاد پر اور ۸ فیصدی پڑھانے والے استادوں کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔

۴۔ ۸ فیصد اسباب بچہ کے گرد و پیش کے مجموعی حالات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

۵۔ تقریباً ۶۰ فیصدی بچے ایسے ہوتے ہیں جن کے والدین یا تو تجارتی کاروبار یا کھیتی باڑی کے کام میں مصروف ہوتے ہیں۔

ایک گاؤں کے مدرسہ کی رفتار تعلیم :

گلوب، مہاراشٹر کے ضلع ستارا میں ایک چھوٹا سا گاؤں ہے جس کی آبادی ۱۹۶۱ء کی مردم شماری کے مطابق ۲۰۰۰ تھی۔ اس گاؤں کی آبادی میں دو بڑی جاتیاں رہتی ہیں: ایک مرہٹے جن کی تعداد کوئی ۸۰ فیصد ہے اور دوسرے مہار جو اچھوت جاتی سے تعلق رکھتے ہیں، اور ان کی آبادی ۱۰ فیصد ہے۔ بقیہ ۱۰ فیصد میں دوسری جاتیاں ہیں۔ گاؤں کے لوگوں کا سب سے بڑا ذریعۂ معاش کاشتکاری اور مزدوری ہے۔ آبادی

ایک حصہ بمبئی شہر میں جاکر کام کرتا ہے۔

اس گاؤں میں تعلیم کی ابتدا، اس طرح ہوئی کہ لارڈ رپن کے زمانہ میں جو ۱۸۸۰ سے ۱۸۸۴ تک ہندوستان کے گورنر جنرل تھے، یہاں سب سے پہلے ضلع بورڈ اور میونسپلٹیاں قایم ہوئیں جن میں ہندوستانیوں کو منجملہ دوسرے اختیارات کے ابتدائی تعلیم بھی دی گئی اور اسی سلسلے میں غالباً سب سے پہلا پرایمری اسکول اس گاؤں میں ۱۸۸۷ء میں قایم ہوا، گو ممکن ہے اس سے پہلے بھی پرانے طرز کے ابتدائی مدرسے رہے ہوں، جس وقت یہ مدرسہ قایم ہوا، اس وقت پرایمری اسکول میں ۷ جماعتیں تھیں: ایک رنفنٹ کلاس اور بقیہ ۱ سے ۶ تک ابتدائی جماعتیں۔ ساتویں جماعت کا اضافہ ۲-۱۹۰۱ء میں ہوا اور اس طرح کل آٹھ جماعتوں کا یہ ایک ابتدائی مدرسہ بن گیا۔ مدرسہ کے کاغذات دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا میں طلبا کی تعداد نہ تو کچھ بہت زیادہ تھی اور نہ تعلیم کی حالت بہت اچھی۔ پھر بھی آس پاس کے ایسے دیہاتوں سے بچے آتے تھے جہاں کوئی مدرسہ نہ تھا۔

بعد کے سالوں میں جب لوگوں کے اندر تعلیم کا احساس پیدا ہوا اور گوکھلے نے لازم اور مفت تعلیم کا قانون بمبئی اسمبلی کے اندر پیش کرکے ایک ہلچل پیدا کردی، پھر بھی اس اسکول کی عددی اور تعلیمی حالت میں کوئی خاص اضافہ نہ ہوا اور یہ کیفیت ۱۹۲۰ء تک جاری رہی بلکہ حالت اور بدتر ہوتی گئی۔ ۱۹۲۱ء میں مونٹیگ چیمسفرڈ اصلاحات کا نفاذ ہوا اور ان کی رو سے تعلیم ایک صوبائی محکمہ بن گیا اور ۱۹۲۳ء میں ایک بڑا جامع پرایمری ایجوکیشن ایکٹ بمبئی اسمبلی میں پاس ہوا، جس سے ستارا ضلع اور آس پاس کے علاقوں میں تعلیم کا پھیلاؤ تو ہوا، پھر بھی لازمی تعلیم کا نفاذ ستارا کے دیہاتی علاقوں میں اب بھی نہ ہوسکا۔ ۱۹۴۰ء سے البتہ حکومت کی پالیسی میں کچھ تبدیلی واقع ہوئی اور اس کا اثر یہ ہوا کہ گلومب کے اس اسکول میں بھی ایک سے دو استاد ہوگئے اور بچوں کی تعداد میں بھی اضافہ ہوگیا، خاص طور سے اچھوت جاتی بچے بھی کافی تعداد میں آنے لگے۔ اچھوت بچوں کا داخلہ یوں تو ۱۸۹۲ء سے ہی شروع ہوگیا تھا، لیکن ان کی تعداد بہت کم ہوتی تھی اور ۱۹۳۰ء تک وہ عام بچوں سے بالکل الگ تھلگ بٹھائے جاتے تھے۔ یہ علیحدگی کم تو ہوگئی لیکن ۱۹۴۷ء میں آزادی ملنے سے پہلے بالکل ختم نہ ہوئی تھی۔

۱۹۳۰ء اسکول کی زندگی میں سب سے بڑا انقلاب انگیز سال معلوم ہوتا ہے، اس لئے اس کے بعد سے گاؤں

والوں کی صحیح دل چسپی اسکول سے شروع ہوتی ہے جنھوں نے اسکول کے لئے ۱۵۶۵ مربع فٹ زمین کے ٹکڑے پر ۵ کمروں کی ایک عمارت بنوائی اور ۱۰۲۸ مربع فیٹ زمین برآمدوں کے لئے چھوڑ دی۔ اس کے بعد سے استادوں بچوں اور جماعتوں کی تعداد میں بھی اضافہ ہونے لگا۔ ۳۵-۱۹۳۴ء میں گورنر بمبئی نے اس اسکول کا معائنہ کیا، جس کے لئے گاؤں والوں نے کئی سڑکیں بنوائیں جس سے اس گاؤں کا دوسرے گاؤں سے تعلق قائم ہوگیا۔ اور اب اس اسکول میں چھ جماعتیں ہوگئیں اور استادوں کی تعداد ۴ اور بچوں کی ۱۰۱ ہوگئی۔

۱۹۳۷ء کے بعد سے اسکول کی حالت روز بہ روز بہتر ہوتی گئی۔ ۱۹۴۰ء میں ساتویں جماعت کا اور اضافہ ہوگیا اور اس طرح یہ ایک مکمل پرائمری اسکول بن گیا۔ اب تک ساتویں جماعت کے ختم پر بچوں کو آخری امتحان کے لئے باہر جانا پڑتا تھا اب اسی اسکول میں اس کا انتظام ہوگیا۔ اسکول کے استادوں میں بھی یہ عجیب بات تھی کہ ایک برہمن تھا، دوسرا مرہٹہ، تیسرا مسلمان اور چوتھا عیسائی؛ لیکن ان میں سے کوئی بھی ایسا نہ تھا جو گلومب کا رہنے والا ہو۔ سب آس پاس کے علاقوں سے آتے تھے۔

یہ ایک چھوٹے سے گاؤں کی رفتار تعلیم پیش کی گئی ہے جس نے بہ حیثیت مجموعی یہاں کی زندگی پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ اس مدرسہ کی بدولت نہ صرف بچے بلکہ جوان اور بوڑھے بھی پڑھے لکھے بن گئے، مردوں کے سوا عورتیں بھی خاص تعلیم یافتہ نظر آنے لگیں۔ بستی کے باہمی تعلقات پر بھی نہایت خوشگوار اثر پڑا ہے اور لوگوں کے عام طرز زندگی میں بھی بڑی تبدیلیاں آگئی ہیں۔

ماہنامہ جامعہ کی روانگی میں تاخیر

ماہنامہ جامعہ کی تجدید رجسٹری میں، بعض قانونی دشواریوں کی وجہ سے تاخیر ہوئی، جس کی وجہ سے اکتوبر سے جنوری تک کے شماروں کی روانگی میں باقاعدگی نہیں برتی جا سکی۔ خدا کا شکر ہے کہ اب تجدید ہوگئی ہے اور آئندہ سے حسب معمول، رسالہ ہر ماہ کے پہلے ہفتہ میں خریداروں کو مل جایا کرے گا۔

تعارف و تبصرہ

(تبصرہ کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

ڈاکٹر ذاکر حسین (سیرت و شخصیت)

مرتبہ: عبداللطیف اعظمی

ناشر: مکتبہ جامعہ، نئی دہلی ۲۵، قیمت: پانچ روپے پچاس پیسے

عرصے سے ایک ایسی کتاب کی ضرورت محسوس کی جارہی تھی جس میں ڈاکٹر ذاکر حسین کی علمی، تعلیمی، ادبی، ثقافتی اور انتظامی سرگرمیوں کا احاطہ کیا گیا ہو اور ان کی ابتدائی زندگی کے نقوش بھی ابھارے گئے ہوں۔ جناب عبداللطیف اعظمی جو ذاکر صاحب کے نہایت مخلص ارادت مند ہیں اور پہلے بھی ان کے تعلیمی خطبات کو مرتب کرنے کی سعادت حاصل کر چکے ہیں، اس ضرورت کی تکمیل کے لئے تیار ہو گئے۔ ذاکر صاحب کی شخصیت پر جو کچھ بھی لکھا گیا تھا وہ ان کی نظر میں تھا مگر دسترس میں نہیں۔ یہ تمام مضامین مختلف رسائل کے صفحات پر بکھرے ہوئے تھے، انھیں تلاش کر کے یکجا کرنے کے بعد انتخاب کا کام محنت طلب ہونے کے علاوہ نظر طلب بھی تھا۔ بہت سے مضامین زمانی فاصلے کی وجہ سے کہیں کہیں مبہم تھے اور تشریح طلب۔ ان تمام فرائض سے کتاب کے مرتب کو عہدہ برا ہونا پڑا ہے۔ عبداللطیف صاحب کے حواشی بہت سارے مقامات پر انتہائی حقیقت کشا ہیں اور ذاکر صاحب کی شخصیت کے بہت سے گوشوں کو روشن کرتے ہیں۔ یہ کتاب مرتب کی محنت، توجہ اور انتخابی صلاحیت کی غماز ہے۔ مرتب نے ہر مضمون سے پہلے مضمون نگار کا ذاکر صاحب سے تعلق واضح کرنے کی خاطر تشریحی نوٹ لکھے ہیں جن سے ان مضامین کی افادیت پر روشنی پڑتی ہے۔ کتاب کا انتساب جامعہ ملیہ اسلامیہ کے نام کیا گیا ہے جس کی تعمیر و تشکیل میں ذاکر صاحب نے اپنا خون جگر صرف کیا ہے اور اسے اپنے دل کا

کی تپش اور شبوں کے گداز سے آشنا کیا ہے۔* یہ انتساب مرتب کے اس ادارے سے تعلق اور فیض یابی کا بھی اظہار ہے۔

اس کتاب میں غالباً مرتب نے ہی ذاکر صاحب کے کچھ خاندانی حالات بھی لکھے ہیں جن سے اس تہذیبی ورثے کا بھی احساس ہوتا ہے جس نے ان کی شخصیت کو ایک طرح کی شریف کج کلہی اور البیلے پن سے آشنا کیا ہے۔ اسلامیہ اسکول اٹاوہ اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں تعلیمی زندگی کے بہت سے معنی خیز نقوش پروفیسر حبیب الرحمٰن نے جو ذاکر صاحب کے ہم سبق تھے، بڑی ہی چابکدستی سے ابھارے ہیں اور ان کی زندگی کے تشکیلی مراحل کی نشاندہی کی ہے۔ ڈاکٹر سید عابد حسین نے اپنے مخصوص سنجیدہ، علمی اور تجزیاتی انداز میں تقریباً ان تمام عناصر کا ذکر کیا ہے جنھوں نے ذاکر صاحب کی شخصیت کی تعمیر و تشکیل میں حصہ لیا ہے۔ عابد صاحب نے ان آدرشوں اور قدروں کا بھی تجزیہ کیا ہے جن کی تخلیق خود ذاکر صاحب ہیں اور جن کی ترویج کے لئے وہ کوشاں بھی رہے ہیں۔ میری نظر میں یہ واحد مضمون ہے جس میں وہ خیرہ نگاہی نہیں جس کے بہت سے مضمون نگار شکار ہوگئے ہیں۔ ذاکر صاحب کی شخصیت انتہائی دیوپیکر اور اثر انگیز ہے، ان کے سامنے عموماً لوگوں کو اپنی کوتاہیٔ قد کا احساس ہونے لگتا ہے اور اکثر لوگ یوں محسوس کرتے ہیں گویا وہ سطح زمین سے قطب مینار کو دیکھ رہے ہوں اور ان کا سر چکرا رہا ہو۔ ان کی شخصیت پر لکھنے والے اکثر مقالہ نگار اسی کیفیت کا شکار محسوس ہوتے ہیں۔ کسی کی بھی شخصیت پر 'پیر پرستی' اور 'مرید ہندی' کے موڈ میں لکھنے والے موضوع کا حق ادا نہیں کر سکتے۔ اس کام میں لکھنے والے کے اندر 'قرب آفریں معروضیت' ہونی چاہیئے ورنہ حالی کی حیات جاوید جیسا کارنامہ جنم لے گا۔ عابد حسین صاحب کے مقالے میں ایک خاص معروضی انداز ہے جس کی وجہ سے ان کا مقالہ اس مجموعے کا بہترین مقالہ بن گیا ہے اور ذاکر صاحب کی شخصیت کی معتبر کلید۔ پروفیسر محمد مجیب نے ذاکر صاحب کا قلمی چہرہ انتہائی جاندار اور شگفتہ انداز میں لکھا ہے صرف چند رنگوں کی مدد سے انھوں نے ذاکر صاحب کی شخصیت کے خارجی اور باطنی خدوخال نمایاں کئے ہیں اور اس خوشگوار معمے کی طرف اشارہ بھی کیا ہے جس سے ان کی شخصیت عبارت ہے۔ موصوف نے کتنے پتے کی بات کہی ہے:

"میں ذاکر حسین صاحب کو ۲۳ء سے جانتا ہوں اور بائیس برس ان کے ساتھ کام کر چکا ہوں۔ ان

کو مجھ سے ہمیشہ یہ شکایت رہی ہے کہ میں ان سے ملتا نہیں ہوں، مگر میں کیا کرتا، تصویر کو بہت قریب سے نہیں دیکھا جاتا بلکہ ہمیشہ کچھ پیچھے ہٹ کر اور اس طرح کہ روشنی تصویر پر پڑے آنکھوں پر نہ پڑے شخصیت کو بھی کچھ ایسے ہی دور رہ کر، پیچھے ہٹ کر دیکھنا چاہئے۔ لیکن ہماری قومی عادت ہے کہ کوئی جتنا زیادہ ہردل عزیز ہوا، اسے اتنا ہی زیادہ گھیرتے اور قریب سے تکتے ہیں۔"

یہی وہ بنیادی نکتہ ہے جس سے ہر شخصیت نگار کو واقف ہونا چاہئے اگر وہ کامیابی کا خواہاں ہے۔ اس مجموعے میں ذاکر صاحب کو بہت سے مقالہ نگاروں نے 'قریب سے تکنے' کی کوشش کی ہے جس کے نتیجے میں ایک طرح کی الم ناک ناکامی کا سامنا ہوا ہے۔ جس نے جتنی بھی اور جس قدر بھی معروضیت پیدا کی ہے اتنا ہی کامیاب ہوا ہے رشید احمد صدیقی صاحب کا مضمون اپنے تیکھے پن اور شاداب و شگفتہ انداز نگارش کی وجہ سے خاصے کی چیز ہے مگر ان سے کیا شکایت کروں وہ ذاکر صاحب پر، جو ایک زمانے سے ان کے مرشد ہیں، ایسے ہی لکھتے اور اسی ذہنی رویے کے ساتھ۔ خواجہ غلام السیدین کا مقالہ تفصیلی اور بھرپور ہے مگر اس میں مجھے پرشکوہ اقبالیاتی اسلوب کی فراوانی کھٹکتی ہے۔ ہم لفظوں اور اصطلاحات کے اسراف سے گریز کر کے بھی کسی کی عظمت کی تصویر کشی کر سکتے ہیں۔

اس کتاب میں جہاں ایک طرف ایسے مقالے ہیں جن سے ذاکر صاحب کی تعلیمی اور قومی سرگرمیوں پر روشنی پڑتی ہے وہیں دوسری طرف کچھ ایسے مضامین بھی شامل ہیں جن میں ان کی ادبی اہمیت پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے، اس میں شک نہیں کہ ذاکر صاحب کا اپنا ایک مخصوص انداز اور لب و لہجہ ہے جس کی وجہ سے وہ آسانی سے پہچان لئے جاتے ہیں۔ یہ بڑی بات ہے، مگر عام طور پر بڑی مشکل سے پیدا ہوتی ہے مگر ذاکر صاحب کے اندر بڑی بے ساختگی اور آسانی سے پیدا ہو گئی ہے۔ یہ ان کی فعال اور پرسوز شخصیت کا اعجاز ہے۔ یہ کہنا مبالغہ ہے کہ ان کے اسلوب کے کئی رنگ ہیں اور مختلف انداز۔ ان کا صرف ایک انداز ہے جس میں جملوں کی تیز رفتاری ہے، جذبے کا وفور ہے اور ایک طرح کا خطیبانہ خروش۔ یہ انداز افلاطون کی ریاست کے ترجمے میں بھی ہے اور تعلیمی خطبات میں بھی۔ وہ جس انداز سے بولتے ہیں اسی انداز میں لکھتے ہیں۔ جن لوگوں نے ذاکر صاحب کو بولتے سنا ہے انہیں محسوس ہوا ہوگا کہ ان کی آواز کا سیماب کس تیزی سے متحرک رہتا ہے۔ اس اضطراب کے پیچھے ان کی اپنی شخصیت

کا اضطراب ہے جو تیز رفتار جملوں کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے خواہ وہ لکھ رہے ہوں یا بول رہے ہوں۔ ان کے تحریری لفظوں (WRITTEN WORDS) میں بھی تقریری لفظوں (SPOKEN WORDS) کا آہنگ ہوتا ہے۔ ان دونوں کا قرب ان کے اسلوب کی امتیازی خصوصیت ہے۔ مجھے ان کی تحریریں پڑھ کر اکثر یہ محسوس ہوا ہے گویا وہ لفظوں کو لکھنے کے ساتھ سنتے بھی ہیں یہ ایک ایسی خوبی یا خصوصیت ہے جو بہت کم لکھنے والوں کو حاصل ہوتی ہے۔ ان کی تحریروں میں مجھے اکثر اقبال کی شاعری کا آہنگ اور اس کی شوکت محسوس ہوئی ہے، بالخصوص ان کے خطبات میں خطیبانہ انداز میں ایک خامی یہ ہوتی کہ جیسے آمرانہ انداز میں دوسروں کو مخاطب کرتا ہے۔ برتری کا یہ احساس بولنے یا لکھنے والے کے قد و قامت کو خواہ کتنا ہی بالا کیوں نہ بناتا ہو مگر نثر اس سے بری طرح متاثر ہوتی ہے اور مختلف حالات میں اثر انگیزی سے محروم۔ ذاکر صاحب کی تحریروں کی خطابت صرف اس وجہ سے خوشگوار ہے کہ ان میں نہ کہیں برتری کا احساس ہے اور نہ خشونت کا۔ وہ پوری شدت کے ساتھ سامع یا قاری کے احساس کو چھوتے یا اس سے ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔ ان کا احساس ان کے خیال کی طرح واضح اور شفاف ہوتا ہے، ان کے اسلوب میں شوکت ہے مگر ابہام نہیں۔ مشہور انگریزی نقاد لوکس LUCAS نے ایک جگہ لکھا ہے کہ "ابہام شعر یا شعری نثر کو طوفان ابر و رعد یا ابر آلود تلۂ کوہ کی طرح ایک پراسرار وسعت بخش دے تو بخش دے، لیکن میرے خیال میں نثر تو اسی وقت بہترین ہوتی ہے جب وہ یونانی موسم بہار کے دنوں کی فضا کی طرح شفاف ہو۔" یہ شفاف فضا ان کی اکثر نثری تحریروں میں موجود ہے اور متوجہ کرتی ہے۔

ذاکر صاحب کے اسلوب یا ادبی مرتبہ و مقام پر اس کتاب میں جو بھی مضامین شامل ہیں وہ غیر تشفی بخش ہیں ان میں نام اور کام کا تذکرہ ہے اور بس۔ ان کے اسلوب یا ان کی انفرادیت کا تجزیہ نہیں کیا گیا ہے۔ آل احمد سرور صاحب سے اس کام کی امید تھی مگر انھوں نے بھی سرسری انداز میں بعض خصوصیات کی طرف صرف اشارے کئے ہیں۔ پروفیسر محمد سرور کا مقالہ بہت پہلے لکھا گیا تھا جب اچھی نثر یا نثری اسلوب کی ہمارے یہاں معیار بندی نہیں ہوئی تھی۔ غالباً اسی وجہ سے آج یہ مضمون انتہائی تشنہ اور بے رنگ محسوس ہوتا ہے۔ عبداللہ ولی بخش قادری کا مضمون تعلیمی نقطۂ نظر سے ان کہانیوں کو دیکھنے اور پرکھنے کی ایک اچھی اور کامیاب کوشش ہے جو ذاکر صاحب نے ایک زمانے میں بچوں کے لئے لکھی تھیں۔ ہمارے ادبی ناقدوں کو چاہئے کہ وہ ذاکر صاحب کے اسلوب

کا بھرپور اور تفصیلی تجزیہ کریں۔ اعظمی صاحب نے اس کتاب میں ذاکر صاحب کی نثر کے مختلف نمونے دیئے ہیں جن سے ان کے اسلوب کے مزاج کا اندازہ آسانی سے کیا جاسکتا ہے۔

اس کتاب کی کامیابی یہ ہے کہ اس میں ذاکر صاحب کی ہمہ جہت شخصیت پر جو کچھ آج تک لکھا گیا ہے انتخاب کرکے پیش کر دیا گیا ہے ـــــ اور وہ بھی بڑے سلیقے سے۔ اس گراں بہا کام کے لئے جناب عبداللطیف اعظمی ہماری طرف سے خصوصی مبارکباد کے مستحق ہیں۔ مکتبہ جامعہ نے یہ کتاب خاصے اہتمام اور خوش سلیقگی کے ساتھ شائع کی ہے۔

گفت وشنید مرتب : ظفر ادیب

ملنے کا پتہ : قصرِ اردو، اردو بازار، دہلی ۶ ، قیمت : چھ روپے

ظفر ادیب اردو کے جانے پہچانے صحافی ہیں۔ "گفت وشنید" ان کے تنقیدی مضامین کا مجموعہ ہے۔ ان مضامین کی ترتیب سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے اس بات کی کوشش کی ہے کہ جدید ادبی سرگرمیوں کے نقوش ابھار دے۔ اس جائزے میں تجریدی رنگ پیدا ہو جانے کے خطرے سے بچنے کی خاطر ظفر ادیب صاحب نے زبان و ادب کے مختلف شعبوں میں کام کرنے والے نمائندہ ادیبوں کو منتخب کر لیا ہے اور پھر ان کی خدمات کے نہج یا سمت کی نشاندہی کی ہے اور یہ کام کچھ اس طرح انجام دیا ہے کہ اردو ادب کے تخلیقی سفر کی مختلف منزلوں یا مرحلوں کا قاری کو احساس ہو جاتا ہے اور وہ اس رنگا رنگی اور تنوع سے بھی آگاہ ہو جاتا ہے جو آج کے اردو ادب کی خصوصیت ہے۔ غالباً مصنف کی غایت بھی یہی ہے۔ ویسے اس طرح کے جائزوں میں کچھ خطرے بھی ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ جن لوگوں کو مصنف نمایندگی کا درجہ دیتا ہے وہ بہت سے لوگوں کے لئے ممکن ہے صحیح نمائندے نہ ہوں۔ میرے خیال میں اس طرح کا اختلاف اس جائزے میں بھی ممکن ہے۔ جائزے کے نظری ہونے کی صورت میں اس طرح کے اختلاف کی گنجائش نہیں رہی۔ مگر نظری جائزہ کے لئے ضروری ہے کہ خود جائزہ لینے والا ادبی اقدار کے کسی نہ کسی نظام

کا ماننے والا ہو اور وہ ادبی کارناموں کو انھیں معیاروں کی روشنی میں پرکھے۔ ظفر ادیب صاحب کی خوبی یا خامی یہی ہے کہ انھوں نے طے شدہ معیاروں یا مفروضوں کے بغیر یہ مضامین لکھے ہیں۔ اسی وجہ سے ان کے مضامین کا لہجہ کہیں بھی ادعائی نہیں ہے۔ وہ ادیبوں کو انھیں کے معیاروں پر پرکھتے ہیں اور اس طرح قضیۂ زمین بر سر زمین کا انداز ان کے تقریباً سبھی مضامین میں محسوس ہوتا ہے۔ ادبی معیاروں کے اخذ کرنے کا انھوں نے طریقہ یہ رکھا ہے کہ پہلے وہ ادیب کی مختلف تحریروں سے اس کے نقطۂ نظر کا تعین کرتے ہیں پھر اسی نقطۂ نظر کو بنیاد بنا کر اس ادیب کے جملہ ادبی کارناموں کا جائزہ لیتے ہیں۔ تشریحی تنقید میں داخلی شہادت پر اسی طرح بھروسہ کیا جا سکتا ہے۔ میری نظر میں 'گفت و شنید' تشریحی تنقید کے زمرے میں آتی ہے۔ آج کی عالمی تنقید نگاری میں سب سے غالب رجحان یا رویّہ یہی ہے۔ یہ الگ بحث ہے کہ تشریحی تنقید اعلیٰ تنقید ہے یا اسفل۔ اس مجموعے میں ممتاز شیریں قرۃ العین حیدر اور راجندر سنگھ بیدی پر اچھے مضامین شامل ہیں۔ غالباً ظفر ادیب صاحب کو شعری ادب سے زیادہ افسانوی ادب سے دلچسپی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ افسانوی ادب سے متعلق ان کے مضامین شعری ادب سے متعلق مضامین کے مقابلے میں کہیں زیادہ تشفی بخش ہیں اور یوں بھی احسان دانش اور ساحر لدھیانوی کو جدید شاعری کی نمائندگی کا اعزاز بخشنا کم از کم ۶۸ء میں اعلیٰ تربیت یافتہ ذوق کا ثبوت نہیں ہے۔ تنقیدی مضامین کا یہ مجموعہ ہر لحاظ سے اس قابل ہے کہ اس کا مطالعہ کیا جائے۔

دکنی رباعیاں

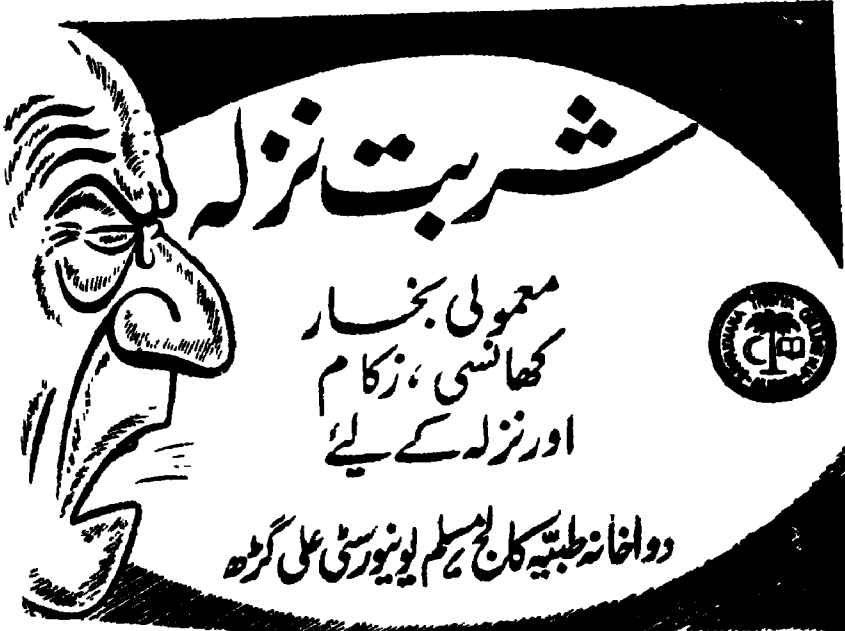
مرتبہ: ڈاکٹر سیّدہ جعفر

قیمت: چھ روپے ، ملنے کا پتہ: آندھرا پردیش ساہتیہ اکاڈمی، حیدر آباد

ڈاکٹر سیدہ جعفر ہمارے ادبی اور تحقیقی حلقے میں خاصی معروف و ممتاز ہیں۔ ادبی تحقیق کے رمز شناس ان کے کارناموں کی داد دیتے رہے ہیں۔ جس رفتار سے ان کی کتابیں شائع ہوئی ہیں، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ کتنی توجہ اور کتنی لگن سے علمی کاموں میں لگی رہتی ہیں۔ ان کی متعدد کتابیں اب تک شائع

ہو چکی ہیں۔ ماسٹر رام چندر، من سمجھاون اور فن کی جانچ، ان کی وہ کتابیں ہیں جو ادبی اور علمی حلقوں سے اپنا اعتراف کرا چکی ہیں۔ اب وہ دکنی رباعیاں لے کر سامنے آئی ہیں۔ دراصل یہ دکنی رباعیوں کا مجموعہ ہے۔ اس میں قدیم دکنی شعراء کی تقریباً وہ تمام رباعیاں شامل ہیں جو انھیں دستیاب ہو سکی ہیں۔ ان رباعیوں کی تلاش وتحقیق میں انھوں نے کتنی محنت کی ہے اس کا اندازہ ان سوانحی نوٹوں سے کیا جا سکتا ہے جو انھوں نے مختلف شعراء پر لکھے ہیں۔ کتنے نسخے اور کتنی بیاضیں تھیں جو ان کی نظر سے گزریں، تب کہیں جا کر یہ کتاب مرتب ہو سکی ہے۔

کتاب کے شروع میں ڈاکٹر سیدہ جعفر صاحبہ نے رباعی کے فن اور اس کے ارتقاء کے بارے میں انتہائی مبسوط اور معلومات افزا مقالہ لکھا ہے، اس مقالے میں رباعی، اس کی قسموں اور معنوی تبدیلیوں کے علاوہ اس کے عروضی دروبست سے بھی بحث کی ہے۔ انھوں نے اس ادبی روایت کی بھی نشاندہی کی ہے جس سے دکنی رباعیوں کو لسانی لطافت اور معنوی تہ داری ملی ہے۔ آپ نے بڑی محنت سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ آج رباعیوں میں جو جمالیاتی موضوعات پیش کئے جا رہے ہیں یا آج اس کے فن میں جو شادابی آئی ہے وہ دکنی رباعیوں کی مرہون منت ہے۔ مجھے اس بات کا علم تو نہیں ہے پھر بھی میں یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ جوش، فراق اور دوسرے رباعی گو شعراء نے رباعی گوئی سے پہلے دکنی شعراء کا مطالعہ نہیں کیا تھا اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کتاب کے شائع ہونے کے بعد بھی وہ دکنی رباعیاں نہ پڑھیں اور اپنی تخلیقی اُپج کی بنیاد پر رباعیاں لکھتے رہیں۔ دراصل، یہ ہماری قومی کمزوری ہے کہ ہم اپنے موضوعات سے کچھ اتنا مبالغہ آمیز تعلق پیدا کر لیتے ہیں کہ معروضیت سے محروم ہو جاتے ہیں۔ فراق کی شرنگار رس کی رباعیوں میں ڈاکٹر سیّدہ جعفر صاحبہ کو عریانیت اور جسمانیت کا احساس ہوتا ہے اور وہ بھی کچھ اس طرح کہ شکایت کا پہلو نکلتا ہے۔ ادب میں 'عریانیت' کی آج تک تعریف نہیں ہو سکی ہے۔ اسی وجہ سے وہ تمام مقدمے جو عریانیت کی بنیاد پر چلائے گئے، ناکام رہے، میرے خیال میں ادب یا کسی بھی ادبی تخلیق کو کسی بندھے ٹکے اخلاقی معیار پر پرکھنا بدمذاقی سے کہیں زیادہ بدتوفیقی ہے۔ اور رہی جسمانیت کی بات تو وہ فراق کی دین ہے۔ اردو شاعری میں روح تھی، جذبہ تھا مگر جسم نہیں تھا۔ یہ کمی تھی جسے فراق نے پورا کیا۔ ہمیں برہم و بیزار ہونے کے بجائے شکر گزار ہونا چاہئے فراق صاحب کا۔ میرا خیال ہے کہ ہمارے محققین میں ابھی اتنی صلاحیت نہیں پیدا ہو سکی ہے کہ وہ VALUE JUDGEMENT دے سکیں، اس لئے انھیں احتیاط سے کام لینا چاہئے۔

(آلو، صدیقی)

شربت نزلہ
معمولی بخار
کھانسی ، زکام
اور نزلہ کے لیئے
دواخانہ طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

February, 1965
The Monthly JAMIA
P. O. Jamia Nagar, New Delhi-25

جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

جامعہ

سالانہ چندہ		قیمت فی پرچہ
چھ روپے		پچاس پیسے

جلد ۵۷	بابت ماہ مارچ ۱۹۶۸ء	شمارہ ۳

فہرست مضامین

خط وکتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی   مطبوعہ: یونین پریس دہلی   ٹائیٹل ڈیال پریس

شذرات

امام الہند مولانا ابوالکلام آزاد کا انتقال ۲۲ فروری ۱۹۵۸ء کو ہوا تھا، اس کے بعد ہر سال اُن کی یاد میں جلسے ہوتے ہیں اور تقریریں کی جاتی ہیں، امسال ۲۲ فروری کو اُن کی دسویں برسی منائی گئی، یہ سلسلہ آئندہ بھی جاری رہے گا، ایک رسم کے طور پر ایک ڈھرا بن کر، مگر کیا اس سے مولانا مرحوم کی روح کو سکون ملے گا؟ مجھے تو ایسا لگتا ہے کہ جیسے جب وہ زندہ تھے تو تنہا تھے، بالکل اسی طرح مرنے کے بعد اُن کے اصول اور آدرش تنہا، اُداس، بے یار و مددگار، یوسف بے کارواں بن کر صحرا صحرا، بستی بستی پھر رہے ہیں، اور کوئی قدر داں نہیں ملتا۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم نے مولانا کو بھلا دیا ہے، اُن کے افکار و خیالات کو بھلا دیا ہے، بس ہمارے روایتی مزاج نے اُن کے نام کے ساتھ ایک مبہم، بے جان اور بے نام عقیدت کا تسمہ جوڑ رکھا ہے، اور وہ بھی ہم میں ایسے کتنے ہیں اور آنے والی نسلوں میں کتنے رہ جائیں گے،

پنڈت جواہر لال نہرو نے جامع مسجد کے جوار میں اُن کی آخری آرام گاہ کا انتظام کیا۔ خیال تھا کہ یہی جگہ مناسب ہے کہ مسلمان ہر روز نہیں تو کم از کم جمعہ جمعہ، عیدین اور جمعۃ الوداع کے موقعوں پر مولانا کے مزار پر فاتحہ پڑھیں گے۔ لیکن آج جو منظر یہاں دیکھنے میں آتا ہے وہ بڑا دلخراش اور حوصلہ شکن ہے، نے چراغے، نے گلے، مولانا عمر بھر غریب الدیار رہے، آج بھی وہی غربت کا عالم ہے، کس سے کہیئے اور کیا کہیئے۔

مولانا ابوالکلام آزاد کی شخصیت اور تصنیفی کارناموں پر تحقیق کی جائے گی، اُن کی کتابیں چھپیں

گی، اُن کے نام پر اکیڈمی اور اسٹڈی فورم قائم ہوں گے، اور یہ سب باتیں اس وقت کسی نہ کسی شکل میں ہو رہی ہیں، یہ بھی غنیمت ہے، لیکن ان کے خیالات و افکار کے ساتھ کتنا اعتنا ر برتا جا رہا ہے، یہ دیکھنے کی چیز ہے، مولانا ہند و مسلم اتحاد کے زبردست حامی تھے، آج یہ اتحاد تو دور کی بات رہی، خود ملک کا اتحاد خطرہ میں ہے، مسز اندرا گاندھی نے بڑی جرات سے ۲۲ر فروری کو دہلی میں اس کا اعتراف کیا کہ ہم نے مولانا اور اور اُن کی باتوں کو بھلا دیا جبھی ملک کی یہ حالت ہے"، ہم نے خود وہ چراغ گل کر دیا جسے مولانا نے جلایا تھا، مولانا) ذہنی جمود، روایت پرستی، تنگ نظری اور منفی عصبیت کے شدید مخالف تھے، مذہب کے بارے میں یہ تمام عیوب مسلمانوں کو عہد وسطی کی میراث کے طور پر ملے تھے، کہیں کہیں انھوں نے اس صورت حال کو ایک لفظ بلیغ "غفلت" سے تعبیر کیا ہے، انھوں نے اس غفلت سے مسلمانوں کو بیدار کرنے کی کوشش کی، بہت بولے، بہت کچھ لکھا عمر بھر بولتے اور لکھتے رہے، لیکن کیا نتیجہ نکلا، مسلمانوں کو مذہب سے عقیدے اور جذبے کا تعلق تو ہے، ذہن کا کوئی تعلق نہیں، ذہن پر وہی عہد وسطی کے موٹے قفل لگے ہوئے ہیں، اور صورت یہ ہے کہ دین اور دنیا دونوں کے دروازے بند ہیں، خدا اپنی مشیت کی تکمیل مختلف طریقوں سے کرتا ہے، مذہب اور مذہبی تجربے کے وسیلے سے اس مشیت کی ایک جھلک، خواہ وہ کتنی ہی ادنیٰ کیوں نہ ہو، دیکھی جا سکتی ہے، اقبال مرحوم نے اپنے انداز میں اس بات کو اس طرح کہا ہے۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

لیکن میرے خیال میں یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب مذہب سے تعلق میں عقیدے، جذبے اور ذہن، تینوں کا ایک خوشگوار امتزاج شامل ہو کہ اس طرح جو فکر صحیح بنے گا وہ کبھی عمل صالح سے عاری نہیں ہوگا، اور ہم جانتے ہیں کہ فکر و عمل کے اس اتحاد سے خود مسلمانوں نے کیسے کیسے انقلاب برپا کئے ہیں اور تہذیب و تمدن کو کیا کچھ نہیں دیا ہے،

مولانا آزاد میں اجتہاد فکر اور جرات عمل تھی، یہی وصف وہ مسلمانوں کے تعلیم یافتہ طبقے میں دیکھنا

چاہتے تھے، یہی خوبی وہ چاہتے تھے کہ علماء میں بھی ہو، لیکن جدید اور قدیم دونوں قسم کے پڑھے لکھے مسلمانوں نے اپنے اپنے 'مذاق' کے مطابق اُن کی باتوں کو درخور اعتنا نہیں سمجھا، جدید تعلیم یافتہ طبقے کا ایک بڑا حصہ اُن کے سیاسی خیالات کو پسند نہیں کرتا تھا، اور طبقۂ علماء میں شاید ایک عالم بھی ایسا نہیں ہے جو ان کے مذہبی خیالات سے اتفاق کرتا ہو۔ مولانا نے اپنے مذہبی خیالات کے اظہار میں بڑی احتیاط سے کام لیا ہے، لیکن اس احتیاط کے باوجود 'تجدید' کی ایک معمولی رمق بھی قابل قبول نہیں سمجھی گئی، برصغیر ہندوپاک کے کروڑوں مسلمانوں کا اس سے بڑھ کر المیہ اور کیا ہو سکتا ہے،

مولانا جمہوریت اور سیکولرزم کے حامی تھے، اُن کے خیال میں ہندوستان کی نجات، ایک بڑے اور باوقار ملک کی حیثیت سے، جمہوری اور سیکولر اصولوں کی پیروی ہی میں ہے، لیکن خود آج اُن کے ہم وطن، بلکہ اس سیاسی جماعت کے با اثر افراد جس کے وہ تمام عمر رکن رکین رہے، ان اصولوں پر دیانتداری کے ساتھ کہاں تک عمل پیرا ہیں، کیا اسی طرح قومیں اپنے ہیروز کو خراج عقیدت پیش کرتی ہیں؟ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ہماری قوم آج انھیں یا اُن جیسے دوسرے مرحوم قومی رہنماؤں کو خلوص کے ساتھ اپنا ہیرو مانتی ہے؟

مولانا آزاد ملک کی تقسیم کے شدید مخالف تھے، گاندھی جی اور پنڈت نہرو نے بھی جب تقسیم کو مان لیا تو بھی وہ انکاری ہی رہے، کیونکہ وہ اصولاً اِسے مُضر اور مہلک سمجھتے تھے، اُن کا خیال تھا کہ اِس کو ماننے کا مطلب یہ ہے کہ خود اپنے ہاتھ سے اُن تمام سیاسی اور اخلاقی قدروں کے گلے پر چھری پھیری جائے جن کے لئے ملک نے مصیبتیں جھیلی تھیں اور قربانیاں دی تھیں، لیکن ہوا وہی جو ہونا تھا، مولانا بھرے آدمیوں کے جنگل میں تنہا رہ گئے ــــ، تنہا، غریب الدیار، سناٹے کی آواز ــــ اور آج بھی جب کبھی مجھے جامع مسجد کے علاقہ میں آدمیوں کے ہجوم سے گذر کر مولانا کے مزار پر جانے کی توفیق ہوتی ہے تو تنہائی سرگوشیاں کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے "میں مولانا کے لئے تھی اور مولانا میرے لئے"،

مولانا ابوالکلام آزاد نے علی گڑھ یونیورسٹی کے جلسۂ تقسیم اسناد میں تقریر کرتے ہوئے کہا تھا:

تفاوت ست میانِ شنیدن من و تو

تو بستن در و من فتح باب می شنوم

عرصہ کے بعد، امسال جے پرکاش نرائن نے یونیورسٹی کے جلسۂ تقسیم اسناد میں علی گڑھ سے خطاب کرتے ہوئے جو

پر ناز تھا لیکن اِنھیں چیزوں نے اہل ایتھنز کو اخلاقی طور پر کمزور کر دیا تھا اور اتنا کمزور کر دیا تھا کہ سقراط کا عارفانہ "اعتراف کم آگاہی" بھی انھیں زوال سے نہ بچا سکا۔

خود روسو کی زندگی حسرت و آرزو اور دکھ درد کی کہانی تھی، پیرس کی متمدن آبادی میں آ کے ہر طرف ظاہری شان و شوکت کے جلوے نظر آئے لیکن اس شان و شوکت کے لبادے کے نیچے اُسے کہیں سچی شرافت اور پاکیزہ اخلاق نہیں ملا، غالباً یہی وجہ ہے کہ اس مقالے میں اس کا لب و لہجہ شکایت کا ہے، ایک جگہ وہ کہتا ہے" ان انسانوں کے لئے جو ہمارے ساتھ رہتے ہیں کیسی خوشی کی بات ہوتی اگر ہمارا ظاہر و باطن ایک ہوتا، ہمارے معاشرتی آداب ہمارے دلوں کے ترجمان اور ہمارے طور طریقے نیکی کے پشتیبان ہوتے، وہ کلیے جنھیں ہم مانتے ہیں ہمارے کردار کی اساس بنتے اور سچے علم اور عالم میں کوئی دائمی رشتہ ہوتا، لیکن شاذ و نادر ہی ایسا ہوتا ہے کہ اتنی ساری خوبیاں ایک جگہ ملیں، شان و شوکت کی ایسی گہما گہمی میں نیکی اور سچائی کا سراغ مشکل ہی سے ملتا ہے۔"

اس طرح یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ اس نے زیر بحث موضوع کو اخلاقی نقطۂ نظر سے دیکھنے کی کوشش کی ہے ورنہ مقالے کے شروع ہی میں وہ یہ نہ کہتا کہ انسان کی ترقی کی داستان بڑی عظیم اور دلکش ہے، انسان نے اپنی جد و جہد سے اپنا مقام بلند کیا، پہلے وہ کچھ نہیں تھا لیکن رفتہ رفتہ اُس نے عقل کی روشنی سے اس تاریکی کو دور کیا جس میں وہ گھرا ہوا تھا، زمین اور آسمان کو اپنے فکر و عمل کی جولانگاہ بنایا بالکل اسی طرح جیسے سورج طلوع ہوتے ہی تیزی کے ساتھ کائنات پر چھا جاتا ہے، لیکن اس سے زیادہ عظیم اور حیرتناک اس کا وہ عمل تھا جس کا تعلق اُس کی اپنی ذات سے تھا، اُس نے اپنی ہستی، اپنے نفس کا مشاہدہ کیا اور اپنی سیرت و سرشت، اپنے فرائض اور اپنے انجام کا راز معلوم کر لیا ــــــ ظاہر ہے کہ تاریخ انسانی میں اسی کاوش اور اس کے پیدا شدہ نتیجوں کا نام ہی علم و فن ہے، روسو اسے سراہتا ہے اور انسان کا عظیم کارنامہ قرار دیتا ہے، لیکن جب وہ دیکھتا ہے کہ علم و فن کے نام پر سچائی اور انصاف کا خون ہوتا ہے اور نیکی رسوا اور ذلیل ہوتی ہے تو وہ دورِ ماضی میں اُس انسان کی تلاش کرتا ہے جو اپنی فطری حالت میں سادہ،

آزاد، خوش اور بے ریا تھا، اور "رجوع بہ فطرت" کی صدا لگاتا ہے۔ اس سے اُس کی منشا یہ ہے کہ وہ اُس قوم کو جو سطحی سرد لعزیزی، دولت و شہرت، تعیش و آرام طلبی، نمود و نمائش اور ظاہری نفاست و شائستگی پر جان دیتی اور اپنے عمل سے انسانیت، سچائی اور نیکی کا مذاق اڑاتی تھی، وہ زمانہ یاد دلائے جب جسم اور روح دونوں توانا تھے، سامان آسائش اگرچہ کم تھا لیکن سچی خوشی کی دولت میسر تھی، تہذیب نہ تھی تو انسانیت تھی۔

روسو نے اس مقالے میں جو خیالات پیش کئے ہیں وہ اس کے مخصوص ذہن اور افتادِ طبع کی پوری ترجمانی کرتے ہیں، وہ چاہتا تھا کہ اُس کی سماج اور تہذیب اُن آلائشوں سے پاک ہو جائے جو انسانیت کے لئے تباہ کن ہیں، سماج کی تنظیم اس طرح ہو کہ انسان اپنے آپ کو آزاد محسوس کرے، مُضر رسم و رواج کے بندھن ٹوٹ جائیں اور اس میں اتنی ہمت پیدا ہو جائے کہ وہ اپنے آپ کو ویسا ہی ظاہر کرے جیسا کہ وہ ہے۔

بلاشبہ روسو کا یہ کارنامہ ہے کہ..... یہ جانتے ہوئے کہ لوگ اُس کے مخالف ہو جائیں گے، اس نے ہمت کر کے اپنے معاشرے پر تنقید کی، زیرِ بحث مقالے کے دیباچہ میں اس نے لکھا ہے:

"مجھے پہلے ہی سے معلوم ہے کہ میں نے جو موقف اختیار کیا ہے اُسے لوگ معاف نہیں کریں گے، آج جو کچھ پسند کیا جاتا ہے اُس کے خلاف اس طرح میرا کھڑا ہو جانا، خود اس بات کا ثبوت ہے کہ میرے خلاف ایک ہنگامہ برپا کیا جائے گا، لیکن میں نے یہ پوزیشن لے لی ہے اور مجھے عالموں اور دنیا پرستوں کے خوش کرنے کی فکر نہیں ہے، ہر زمانے میں ایسے لوگ رہے ہیں جو پیدا ہی اس لئے ہوتے ہیں کہ اپنے معاشرہ کے رائج فکر و آرا کے محکوم بنیں، کوئی مصنف جو اپنے عہد سے بلند و بالا ہوتا ہے، اس قسم کے پڑھنے والوں کے لئے نہیں لکھتا۔"

اس مقالے کا تجزیہ اگر اسلوب بیان اور مشمولات بیان کے اعتبار سے کیا جائے تو نتیجہ یہ

نکلے گا کہ اس میں سطحی خطابت کے سوا اور کچھ نہیں، معلومات اور مواد کے اعتبار سے اس کی بہت اہمیت نہیں ہے، اس کے متعلق روسو نے خود "اعترافات" میں اپنی رائے اس طرح لکھی ہے: "بیان کے زور اور جذبے کی گرمی سے بھرپور یہ مقالہ پورے طور پر ترتیب خیال اور منطقی استدلال سے عاری ہے، میری تمام تصنیفوں میں یہی مقالہ دلائل کے اعتبار سے سب سے کمزور اور توازن کے لحاظ سے سب سے زیادہ پست ہے، کسی انسان میں خواہ کتنی ہی صلاحیت کیوں نہ ہو، لکھنے کا فن اسے دیر میں آتا ہے۔" یہ تنقید بالکل صحیح ہے، اس مقالے میں جو باتیں کہی گئی ہیں وہ یکطرفہ اور ریاکانہ کہی گئی ہیں اور یہ جانبداری اتنی واضح اور سادہ لوح ہے کہ کبھی کبھی یہ گمان گذرتا ہے کہ روسو نے یہ خیالات سنجیدگی کے ساتھ نہیں پیش کئے اور فکر ونظر کے خزانے میں اس سے کوئی خاص اضافہ نہیں ہوا، لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ اسی مقالے سے روسو کی شہرت ہوئی اور پیرس کے پڑھے لکھے طبقے میں اس کی دھاک بیٹھ گئی، اس مقالے سے، بہرحال، یہ اندازہ ہوجاتا ہے کہ 'فطرت' کو وہ آئیڈیل قرار دیتا ہے، اور شروع ہی سے یہ خیال اس کے ذہن میں جما ہوا ہے، اور صرف اسی کو وہ اپنے ذہن کی تمام توانائیوں کے ساتھ سارے حدود کو نظر انداز کرتا ہوا، مختلف طریقوں سے پیش کرتا ہے، اس لحاظ سے اس مقالے کو ہم روسو کے ارتقائے فکر کی کنجی کہہ سکتے ہیں، یعنی فکر وخیال کا وہ سفر جو "معاہدۂ عمرانی" پر ختم ہوا، اس کا آغاز اسی سے ہوتا ہے۔

روسو کی دوسری تصنیف "انسانوں میں عدم مساوات کا آغاز" ہے۔ یہ مقالہ بھی اُس نے دیژون اکیڈمی کے لئے لکھا تھا، اس مقالے میں اُس نے کئی سیاسی اور عمرانی مسئلوں کی طرف اشارہ کیا ہے اور خیالات اور اسلوب بیان کے لحاظ سے یہ پہلے مقالے سے بہتر ہے، یعنی اس میں اُس طرح کی انتہا پسندی نہیں ملتی جیسی کہ علوم وفنون والے مقالے میں تھی، یہ ضرور ہے کہ انسان کی "فطری حالت" اور "سماجی حالت" میں جو نمایاں فرق پہلے تھا، وہ اس مقالے میں بھی موجود ہے، لیکن اب وہ اپنے نظریوں کو جذبے کی شدت اور خطابت کی گرمی کے بجائے عقلی دلائل سے بھی صحیح ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے اور اسے بھی مانتا ہے کہ کچھ نہ کچھ اس کے موقف کے

خلاف بھی کہا جاسکتا ہے، مزید براں 'فطری حالت' کے متعلق بھی اُس کے خیال میں تبدیلی اور ترقی کا احساس ہوتا ہے، اب یہ سماج کی برائیوں کے مقابلہ میں محض ایک خالی خولی ردعمل ہی نہیں ہے، بلکہ اس خیال کے کچھ مثبت پہلو بھی سامنے آتے ہیں، اور اس لحاظ سے یہ دوسرا مقالہ اُس کے ذہنی سفر کی دوسری منزل کہا جاسکتا ہے۔

اس مقالے کا اصل موضوع اس نے یہ بتایا ہے کہ تاریخ انسانی میں "وہ وقت معیّن کیا جائے جب حق کے بجائے طاقت اور تشدد کا دور دورہ ہوگیا اور خود فطرت انسانی قانون کے ماتحت کردی گئی، اور یہ بتایا جائے کہ کن "معجزوں" کے نتیجہ میں طاقت وروں نے کمزوروں کو اپنی اطاعت پہ راضی کرلیا اور لوگوں نے بھی سچی خوشی کے بدلے ایک فرضی سلامتی خریدلی۔" روسو نے ان فلسفیوں اور مفکروں پر تنقید کی ہے جنھوں نے انسان کی فطری حالت کا نقشہ غلط خطوط پر کھینچا اور انسان کی فطرت کو سمجھنے سے قاصر رہے؛ انھوں نے فطری زندگی کو اس انداز سے بیان کیا گویا وہ ایک تاریخی حقیقت ہے، حالانکہ ان کی رائے اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہ انھوں نے اپنے معاشرہ کے انسانوں کی اخلاقی کمزوریوں کو فطری انسان کے سر منڈھ دیا، اس سلسلہ میں اُس نے چبھتی ہوئی ایک بات یہ کہی کہ ایسے مصنف اور مفکر "ذکر کرتے ہیں وحشی کا اور تصویر بناتے ہیں مہذب آدمی کی۔" اُس نے انسان کی فطری حالت کا جو خاکہ پیش کیا ہے وہ اس طرح ہے کہ ہر انسان فطری حالت میں، اپنی الگ ایک دنیا تھا، یعنی اس پر کوئی اخلاقی اور سماجی پابندی نہیں تھی، اس لئے اگر وہ اچھا نہیں تھا تو برا بھی نہیں تھا، جبلت کی بنا پر جو ضرورتیں ہوتی تھیں، انھیں وہ آزادی سے پورا کرتا تھا اور پھر اپنی دنیا میں گم ہوجاتا تھا، یہ دنیا خود اس کے لئے پُراسرار تھی، پھر آج کوئی کیسے اس پر حکم لگا سکتا ہے، لیکن یہ صورت اس وقت تھی جب ابھی انسانی عقل خود عہد طفولیت میں تھی، نہ معلوم کتنے عہد بیت گئے تب کہیں عقل وشعور نے ترقی کرکے انسان کو اس قابل بنایا کہ وہ گرد وپیش کے دوسرے محرکات میں تال میل قائم کرکے اپنے ارادے اور قوت ایجاد سے اپنی زندگی میں تغیر پیدا کرسکے، اسی چیز نے اس پر باہمی امداد کی سود مندیاں واضح کیں، اُس نے اپنی بیوی اور بچے کو پہچانا، خاندان بنے

اور پھر ملکیت کا تصور اُبھرا۔ روسو نے اس سلسلہ میں اپنے مقالے کے دوسرے حصہ کو اس جملہ سے شروع کیا ہے: "معاشرہ کا اصل بانی وہ پہلا شخص تھا جس نے زمین کے ایک ٹکڑے کے چاروں طرف باڑھ لگا کر یہ کہنے کی ہمت کی کہ یہ میرا ہے، اور جیسے ایسے سادہ لوح لوگ مل گئے کہ انھوں نے اس کی بات مان لی۔ کوئی بھی شخص اگر اس وقت اس باڑھ کی خندق اور نشانات مٹا دیتا اور اپنے ساتھیوں سے کہتا 'اس جھوٹے دعویدار سے ہوشیار رہو، تم کہیں کے نہ رہو گے اگر تم نے یہ بات بھلا دی کہ زمین کی ہر چیز ہم سب کی ہے اور خود زمین کسی کی ملکیت نہیں ہے، تو وہ انسانیت کا کتنا بڑا محسن ہوتا کہ اس کی وجہ سے نوعِ انسانی بے شمار جرائم، لڑائیوں، قتل وغارت گری، خوفناک تباہیوں اور مصیبتوں سے محفوظ ہو گئی ہوتی۔" لیکن روسو جذبہ کی شدت سے جلد ہی اپنے آپ کو آزاد کر لیتا ہے اور کہتا ہے کہ شاید اس واقعہ سے پہلے ہی صورت حال اتنی بدل چکی تھی کہ انسان اپنی اصلی حالت میں نہیں رہ سکتا تھا، اور وہ اس صورت حال پر آنسو بھی نہیں بہاتا کیونکہ وہ اسے ناگزیر سمجھتا ہے، اور باوجود اس کے کہ خرابیاں پیدا ہو چلی تھیں، وہ انسانی ارتقار کی اس منزل کو 'دنیا کے شباب کا زمانہ' کہتا ہے۔

اس موقع پر یہ بات اپنے ذہن میں صاف کر لینی چاہیئے کہ روسو 'فطری انسان' کو محض ایک معیار قرار دیتا ہے، اور یہ معیار محض ایک شدید ذہنی ردعمل کا ترجمان ہے، اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ وہ فطری انسان کو اُن تمام خوبیوں اور خصوصیتوں کے ساتھ جن کا وہ ذکر کرتا ہے، کوئی تاریخی حقیقت تصور کرتا ہے، ہوبز، اسپنوزا اور لوک نے انسان کی فطری حالت کے بیان میں بڑی افراط و تفریط سے کام لیا تھا اور روسو کا یہی الزام ہے ان مفکروں پر، لیکن روسو خود بھی مبالغہ سے بالکل دامن نہیں بچا سکا ہے، اُس کا فطری انسان بھی محض اُس کے تصور کی ایجاد ہے، انسان جب جانوروں کی سی زندگی گذارتا تھا تو یقیناً وہ ان تفکرات اور الجھنوں سے آزاد تھا جو ترقی[1]، تہذیب اور تمدن

---

[1] یہاں 'ترقی' کا لفظ بڑے وسیع اور بلیغ مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے، اس میں شعور کی وہ بیداری بھی شامل ہے جس کے طفیل انسان کو خود شناسی اور خدا شناسی کا جوہر ملا۔

کی دین ہیں، لیکن یہی تو وہ بارِ امانت ہے جس پر اسے فخر ہے، اس کے علاوہ اگر وہ کچھ اور تھا یا ہے تو قابلِ رحم ہے، چاہے وہ فرشتہ ہو یا وحشی،

روسو کے خیال میں ملکیت کے تصور کے ساتھ انسانوں میں 'من وتو' 'یہ تیرا ہے یہ میرا ہے' یہ تصور بھی پیدا ہوا، اور پھر عدم مساوات کی بنا پڑ گئی، اس کے بعد کھیتی باڑی، مختلف چیزوں کی دریافت اور ان چیزوں سے مصنوعات کا سلسلہ شروع ہوا اور لوگ سرمایہ اور سامانِ آسائش کی فراہمی میں لگتے گئے، دولت کی تقسیم، محنت اور وسائل میں توازن نہ ہونے کی وجہ سے، غیر متوازن ہو گئی، پھر ایسا ہوا کہ کچھ لوگوں کے پاس دولت بہت بڑھ گئی اور کچھ لوگ خالی ہاتھ رہے، اس سے معاشرہ میں فساد پیدا ہوا، دولتمندوں نے غریبوں کو محکوم رکھنے کے لئے قانون وضع کر لئے، اور اس طرح معاشرتی اور سیاسی ادارے قائم ہوئے، روسو کی ان تمام قیاس آرائیوں میں کوئی منطقی ربط نہیں ملتا، لیکن اس مقالے میں ضمناً معاشرتی اور سیاسی مظاہر کا ذکر آ گیا ہے جنھیں بعد میں اس نے اپنی کتاب 'معاہدۂ عمرانی' میں زیادہ وضاحت سے بیان کیا۔

قبل اس کے کہ ہم 'معاہدۂ عمرانی' اور اس کے نظریوں پر بحث کریں، یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ روسو کے اس مقالے کا ذکر بھی کر دیا جائے جس کا عنوان 'معاشیات' ہے، یہ مقالہ اس نے 'عدم مساوات' والے مقالے سے پہلے لکھا تھا، لیکن اس میں ذہن کی پختگی اس سے زیادہ ہے اور اس میں پہلے پہل ہمیں روسو کے نظریۂ ارادۂ عامہ' (General Will) کی جسے آگے چل کر اس نے 'معاہدۂ عمرانی' میں وضاحت سے بیان کیا، ایک جھلک دکھائی دیتی ہے، اس مقالے میں اس نے ریاست کی ماہیت سے بحث کی ہے، اس امکان کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ریاست اور انسانی آزادی میں ہم آہنگی قائم کی جا سکتی ہے، اور مختصراً لیکن بڑے سلیقے سے، یہ بتایا ہے کہ محاصل کی تشخیص وتجویز (taxation) کن اصولوں پر کرنی چاہئے، ریاست کے متعلق اس کا یہ خیال ہے کہ اسے اپنے تمام افراد کی فلاح وبہبود کا خیال رکھنا چاہئے اور محاصل کی تشخیص وتجویز میں یہی مقصد سامنے رہے تو فرد اور ریاست دونوں کی بھلائی ہے، اس شخص پر جس کے پاس محض ضروریات

زندگی ہیں، کوئی ٹیکس نہیں لگانا چاہیئے، اس کے برخلاف تعیشات پر بھاری محصول عائد کرنا چاہیئے، ظاہر ہے یہ خیالات ایک پختہ ذہن کے ہی ہو سکتے ہیں، اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ 'معاہدہ عمرانی' کی تاریخ تصنیف سے کافی پہلے روسو خالص رومانی طرز فکر سے بڑی حد تک آزاد ہو چکا تھا۔

روسو کی سب سے زیادہ مکمل سیاسی تصنیف 'معاہدۂ عمرانی' ہے جو ۱۷۶۲ء میں "امیل" کے ساتھ شائع ہوئی، اس طرح ہم ۱۷۶۲ء کو اس کے ذہنی سفر کی آخری منزل کہہ سکتے ہیں، اب تک اس نے جو کچھ لکھا تھا، اس میں ایک طرح سے مناظرانہ پہلو غالب تھا، لیکن اب اس کے نظریے پختہ ہو چکے تھے اور ان کے تمام پہلو اس کے سامنے تھے، اور یہی وجہ ہے کہ ۱۷۶۲ء میں وہ سیاسیات اور تعلیم کے بنیادی مسئلوں پر اپنے غور و فکر کا نچوڑ دنیا کو پیش کرتا ہے، پہلے کی تحریروں میں اس کا مقصد تخریبی معلوم ہوتا ہے، 'معاہدۂ عمرانی' میں اس کی نظر تعمیر پر ہے، اور یہ صحیح ہے کہ نئی تعمیر کے لئے تخریب ضروری ہوتی ہے،

'معاہدۂ عمرانی' کے مطالعہ کے لئے یہ بہتر ہوگا اگر اس سے پہلے کے مقالے بھی پڑھ لئے جائیں ویسے یہ کتاب خود اپنی جگہ مکمل ہے، اس کتاب میں روسو نے مونٹسکیو کی طرح یہ نہیں کیا ہے کہ موجود ریاستوں کے اداروں پر بحث کرے، بلکہ اس نے یہ کوشش کی ہے کہ وہ بنیادی اور ضروری اصول پیش کرے جو ہر جائز اور قانونی ہیئتِ اجتماعی کی اساس بن جائیں۔

یہی وجہ ہے کہ معاہدۂ عمرانی میں وہ جذباتیت مفقود ہے جو روسو کی اکثر تحریروں کی خصوصیت ہے، اس میں جو اصول بیان کئے گئے ہیں ان سے اگرچہ جمہوری نظام کی کسی قدر تائید ہوتی ہے لیکن دراصل اجتماعی آمریت کے جواز کا پہلو زیادہ نکلتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ شہری جمہوریت کے حق میں تو تھا لیکن بڑے ملکوں میں جمہوریت کو مناسب اور ممکن نہیں تصور کرتا تھا، ایک جگہ تو اس نے کھل کر یہ بات کہدی ہے کہ چھوٹی ریاستوں کے لئے جمہوریت، اوسط درجہ کی ریاستوں کے لئے اشرافیہ اور بڑی ریاستوں کے لئے بادشاہت ہی سب سے زیادہ موزوں نظام حکومت ہے، جمہوریت سے اس کی مراد یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ نظام حکومت جس میں ہر شہری براہ راست

شریک ہوسکے، نمایندہ حکومت کو وہ 'انتخابی اشرافیہ' کہتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ شہری ریاست کے لئے اُس کے دل میں بڑی جگہ تھی اور یونانیوں کا اسی وجہ سے وہ بڑا مدّاح تھا، روسو کے سیاسی فلسفے کے اس پہلو پر عام طور پر بہت کم زور دیا گیا ہے۔

مجموعی طور پر کتاب میں خطابت بھی بہت کم ہے، لیکن پہلے باب کا آغاز بڑے پرزور خطیبانہ انداز میں کیا گیا ہے، شلاً وہ کہتا ہے کہ "انسان آزاد پیدا ہوا ہے اور ہر جگہ زنجیروں میں جکڑا نظر آتا ہے۔ بہتیرے اپنے آپ کو دوسروں کا آقا سمجھتے ہیں، لیکن اصل میں ان سے بھی بڑھ کر غلام ہوتے ہیں۔ یہ تبدیلی کیسے ہوئی؟ مجھے نہیں معلوم۔ یہ حق بجانب کیونکر ثابت کی جاسکتی ہے؟ میرا خیال ہے کہ میں اس مسئلہ کو حل کرسکتا ہوں۔" ایسا معلوم ہوتا ہے کہ روسو نے آزادی کو اپنی فکری کاوشوں کا موضوع برائے نام بنایا ہے، دراصل وہ مساوات کو زیادہ اہم قرار دیتا ہے، مساوات کو وہ ہر قیمت پر، آزادی کی قیمت دے کر بھی حاصل کرنے کا آرزومند ہے۔

روسو کی یہ بات کہ "انسان آزاد پیدا ہوا ہے" ہر لحاظ سے صحیح نہیں ہے، حقیقت یہ ہے کہ اپنی 'فطری حالت' میں بھی وہ آزاد نہیں تھا، فطری حالت سے ترقی کرتے کرتے جب وہ وقت آیا کہ انسان اپنی "ابتدائی آزادی" کے زمانے میں (یہ ابتدائی آزادی جیسی کچھ بھی رہی ہو) اپنے آپ کو قائم نہیں رکھ سکتا تھا، تو یہ ضروری ہوگیا کہ وہ دوسروں سے مل کر معاشرہ کی بنیاد ڈالے، روسو نے اسی معاشرہ اور پھر بعد میں سیاسی نظام کو برحق ثابت کیا ہے، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ انسان زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے، لیکن یہ زنجیریں خود اس کی بنائی ہوئی ہیں، اور یہ دراصل اس کی اپنی تنگ نظری، خودغرضی اور نفس پرستی نے ڈھالی ہیں، ورنہ سچی آزادی ایک ایسے معاشرہ ہی میں حاصل ہوسکتی ہے جہاں صحیح اور صالح قسم کے سیاسی اصولوں کی کارفرمائی ہو،

روسو کے نزدیک سیاسی معاشرہ کی بنیاد نہ تو ظلم پر قائم ہے اور نہ خوف پر، بلکہ یہ قائم رہتا ہے افراد کی رضامندی اور ارادہ سے اور اسی لئے اس کی ایک اخلاقی بنیاد ہوتی ہے، جہاں رضامندی اور ارادہ کو دخل ہوگا وہاں اجتماعی معاہدہ میں اخلاقی شعور کی کارفرمائی ہوگی، لیکن اس

کے اجتماعی معاہدہ کے نظریے پر بحث کرنے سے پہلے ہم یہ دیکھ لیں تو اچھا ہوگا کہ کس طرح فطرت آزاد
اور 'فطری حالت' میں انسان کی مسرت، آسودگی اور بے فکری کا گن گانے والا یہ مفکر سیاسی معاشرہ
کو، اس کی تمام پابندیوں کے باوجود، انسان کے لئے نعمت غیر مترقبہ تصور کرتا ہے، معاہدۂ عمرانی
کے پہلے حصہ کے آٹھویں باب کا ایک اقتباس ملاحظہ فرمائیے، وہ کہتا ہے:

"فطری حالت سے گذر کر سیاسی نظام میں داخل ہونے سے انسان میں ایک حیرت انگیز تبدیلی ہو جاتی ہے کیونکہ اس کے عمل میں جبلت کی جگہ انصاف کا معیار کارفرما ہو جاتا ہے اور اس کے افعال میں وہ اخلاقی صفت پیدا ہو جاتی ہے جو پہلے موجود نہ تھی، اس وقت جسمانی خواہش کے بجائے فرض کا احساس، ہوس کی جگہ حق کا احساس، انسان کے عمل کا محرک بن جاتا ہے اور انسان جو اب تک اپنے سوا کسی اور کا خیال نہیں کرتا تھا، خود کو دوسرے اصولوں کے مطابق چلنے پر مجبور پاتا ہے اور اُسے نفس کا کہنا ماننے سے پہلے عقل کے مشورے پر چلنا پڑتا ہے۔ اگرچہ اس حالت میں وہ بہت سے اختیارات کھو بیٹھتا ہے جو اسے فطرت کی طرف سے عطا ہوئے ہیں، لیکن ان کے بدلے میں اُسے اتنے ہی بڑے فوائد بھی پہونچتے ہیں، اس کے قویٰ استعمال میں آتے ہیں، اس کے خیالات وسیع، اس کے احساسات لطیف اور اعلیٰ ہو جاتے ہیں، اس کی ساری شخصیت بلندی کے اس درجہ پر پہونچ جاتی ہے کہ اگر اس نئی حالت میں خود اس کی زیادتیاں اور دستور کی بُرائیاں اسے اس کی قدیم حالت سے بھی زیادہ نیچے نہ کر دیتیں، تو اس کا فرض ہو جاتا کہ ہمیشہ اس مبارک لمحے کو دعا دیتا رہے جب وہ فطری زندگی کی قید سے رہا ہوا اور ایک بیوقوف اور جاہل جانور سے، ایک ذی عقل ہستی، ایک انسان بن گیا[1]۔"

اب سوال یہ ہے کہ اس سیاسی معاشرہ کی تشکیل کیسے برحق سمجھی جائے؟ اسے روسو نے

۱۔ ترجمہ پروفیسر محمد مجیب صاحب کی کتاب 'تاریخ فلسفۂ سیاسیات' سے لیا گیا۔

اس طرح حل کیا ہے کہ "ہم میں سے ہر ایک سب کے ساتھ مل کر اپنے آپ کو اس ہیئت اجتماعی کے سپرد کر دیتا ہے جو ہماری ذات اور جان و مال کی حفاظت کرتی ہے اور اس کے بدلے ہم ہر ایک کو اس اجتماعی ہستی کا جزو تسلیم کرتے ہیں"۔ اس سے کوئی خسارہ میں نہیں رہتا، شرطیں سب کے لئے ایک ہوتی ہیں، حالات ایک ہوتے ہیں، سب، سب کے فرمانبردار ہوتے ہیں اس لئے سب آزاد ہوتے ہیں، ایک دوسری جگہ اس نے یہی بات اس طرح کہی ہے: "مختصر یہ کہ ہر شخص چونکہ اپنے آپ کو اور سب کے حوالے کر دیتا ہے اس لئے وہ دراصل اپنے آپ کو کسی کے بھی حوالے نہیں کرتا، اور چونکہ معاہدہ کرنے والوں میں سے کوئی ایسا نہیں ہوتا جس پر ہم کو وہ حقوق حاصل نہ ہو جائیں جو ہم خود اسے دیتے ہیں، اس لئے ہم جتنا کھوتے ہیں اتنا ہی ہمیں واپس بھی مل جاتا ہے اور جو کچھ ہمارے پاس ہوتا ہے اسے محفوظ رکھنے کی طاقت بڑھ جاتی ہے۔"

محفوظ رکھنے کی اس طاقت کا اظہار اُس اجتماعی ہستی کے وسیلے سے ہوتا ہے جو معاہدہ کے بعد وجود میں آتی ہے اور روسو کے الفاظ میں "ارادۂ عامہ" (General Will) کی حامل ہوتی ہے، روسو کے سیاسی تصورات میں ارادۂ عامہ کے تصور کو بڑی بنیادی حیثیت حاصل ہے اور شاید اسی لئے اس کی کئی تشریحیں کی گئی ہیں، خود مصنف کا اس سے کیا مقصد ہے اس سوال کا جواب بھی آسان نہیں، پھر بھی وسیع تر معنوں میں اس کا جو مفہوم ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ معاہدۂ اجتماعی کے بعد ہر فرد کی اپنی شخصیت کے بجائے کمیونٹی کی اپنی ایک شخصیت جنم لیتی ہے جو اجتماعی اور اخلاقی حیثیت رکھتی ہے اور اس کی الگ اپنی زندگی اور ارادہ ہوتا ہے۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ کیا ارادۂ عامہ ہمیشہ عوام کی فلاح و بہبود کا طالب ہوتا ہے یا یہ بھی غلط راہ پر پڑ سکتا ہے، اس سلسلہ میں روسو نے "تمام لوگوں کے ارادے" اور "ارادۂ عامہ" میں فرق کیا ہے، آخر الذکر مشترک مفاد کی نمایندگی کرتا ہے جبکہ اول الذکر انفرادی اور نجی مفاد کا ترجمان ہوتا ہے اور اس کی حیثیت اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ وہ مخصوص ارادوں کا ایک ملغوبہ ہے، ان مخصوص ارادوں کے متضاد اور متخالف اجزاء کے چھٹ جانے کے بعد جو چیز بچتی ہے وہ سب کے یہاں مشترک ہوتی ہے اور یہی ارادۂ عامہ ہے، اس کا خیال ہے کہ ارادہ عامہ ہمیشہ عام مفاد

کی طرف مائل رہتا ہے اور شہریوں کو صحیح راستے پر چلنے کی ترغیب دیتا رہتا ہے۔ معاہدۂ عمرانی کے چوتھے
حصے کے ابتدائی جملوں سے اس مبہم نظریے کی کسی قدر وضاحت ہو جاتی ہے،

"جب تک کہ انسانوں کی ایک متحد جماعت اپنے آپ کو ایک جسم سمجھتی رہے، اس کا عام حفاظت
اور بہبودی سے متعلق ایک ارادہ رہتا ہے، اُس وقت ریاست کے تمام قویٰ چست اور
سادہ ہوتے ہیں اور اس کے سیاسی اصول صاف اور روشن، اس میں اغراض کی پیچیدگیاں
اور تضاد نہیں پایا جاتا، عام مفاد حاصل کرنے کی صورت ہر جگہ بالکل واضح ہوتی ہے اور
اسے دریافت کرنے کے لئے صرف تھوڑی سی عقل سلیم درکار ہوتی ہے۔"

یہاں یہ نہیں بھولنا چاہیئے کہ 'ارادۂ عامہ' اور 'اکثریت کا ارادہ' ایک ہی چیز نہیں ہے، لیکن پھر یہ سوال
پیدا ہوتا ہے کہ آخر ارادۂ عامہ کے وہ مظاہر کون سے ہیں جنھیں ہم دیکھ سکیں، روسو کے پاس
بھی اس کا کوئی جواب نہیں، البتہ اُس کی رائے میں، جسے ہم منفی رائے کہہ سکتے ہیں، 'ارادۂ عامہ کے
اظہار میں جو چیز مخل ہوتی ہے وہ ریاست میں مختلف انجمنوں کا وجود ہے۔ ایسی ہر انجمن کا اپنا ایک ارادۂ عامہ
ہوگا، جو مجموعی طور پر پوری کمیونٹی کے ارادۂ عامہ سے متصادم ہو سکتا ہے۔ 'اس طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ
کسی کمیونٹی میں اتنے ووٹ نہیں ہیں جتنے کہ افراد ہیں بلکہ اتنے ووٹ ہیں جتنی کہ انجمنیں ہیں'۔ اس سے
ایک اہم نتیجہ نکلتا ہے اور وہ یہ کہ "ضروری ہے کہ ریاست کے اندر کوئی اور ریاست نہ ہو اور ہر انسان
کے جو خیال ہوں وہ اس کے اپنے ہوں۔ لی کرگس نے جو نظام قائم کیا تھا اُس کی یہی خوبی تھی۔"
اب اگر اصول کے مطابق ایک نظام قائم کیا جائے تو کیا صورت ہوگی؟ ریاست کا اپنا ایک
کلیسا اور مذہب ہوگا اور دوسرے کلیساؤں اور مذہبوں، سیاسی جماعتوں، ٹریڈ یونینوں اور دوسری
تنظیموں پر پابندی لگادی جائے گی، اور نتیجہ میں ایک اجتماعی آمریت اُبھرے گی جو فرد کی آزادی کو سلب
کرلے گی، بعد میں روسو کو خیال آیا کہ یہ تو آسان کام نہیں ہے کہ انجمنوں اور تنظیموں پر پابندی لگادی
جائے، اس لئے اُس نے یہ تجویز کیا کہ اگر ایسا ناگزیر ہو تو انجمنوں کی تعداد جتنی زیادہ ہو اتنا ہی بہتر ہے
تاکہ یہ انجمنیں ایک دوسرے کو بے اثر بنا دیں، بعد میں کتاب کے ایک دوسرے باب میں جب وہ حکومت

اور اس کی ماہیت پر غور کرتا ہے تو اسے یہ محسوس ہوتا ہے کہ انتظامیہ خود ایک طرح کی انجمن ہے جس کا اپنا ارادہ اور جس کے کچھ اپنے مفاد ہوتے ہیں، یہ ارادہ اور یہ مفاد کمیونٹی کے ارادے اور مفاد سے متصادم ہو سکتے ہیں، انتظامیہ کے ایک فرد کے پاس تین ارادے ہوتے ہیں: ایک اس کا اپنا ارادہ، ایک حکومت کا ارادہ اور ایک ارادۂ عامہ، ہونا یہ چاہیئے کہ یہ تینوں مل کر کمیونٹی کے ارادۂ عامہ کے تقاضے پورے کریں، لیکن ہوتا عام طور پر یہ ہے کہ تدریجاً وہ گھٹ کر شخصی ارادہ کے ترجمان بن جاتے ہیں تمام چیزیں یکجا ہو کر اُس آدمی کو عقل اور انصاف کے احساس سے محروم کر دینے کی سازش کرتی ہیں جسے دوسروں پر اختیار اور اقتدار حاصل ہوتا ہے۔"

اس طرح ارادہ عامہ جو روسو کے خیال میں کبھی بگڑتا نہیں ہمیشہ ایک سا اور خالص رہتا ہے۔ اس بات کی ضمانت نہیں بن سکتا کہ حکمران ظالم نہیں ہو سکتا، دوسرے لفظوں میں یہ کہ ارادۂ عامہ کی صالحیت اور قطعیت کے باوجود یہ مسئلہ کہ ظلم اور جبر سے کیسے بچا جائے، جوں کا توں باقی رہتا ہے۔

فرمانروائی (ساورنٹی) کے متعلق روسو کا نظریہ یہ ہے کہ یہ حق کسی کو دیا نہیں جا سکتا ورنہ تو شہری اس کو اپنے ارادے سے محدود کر سکتے ہیں، اگر ایسا ہو جائے تو وہ معاہدہ ہی ختم ہو جائے گا جس کے ذریعہ یہ حق وجود میں آیا ہے، اس کا خیال ہے کہ فرمانروائی کی تمام شرطیں شہریوں کو پوری کرنی چاہییں، فرمانروا کا کام قانون وضع کرنا، حکومت کا طریقہ متعین کرنا، حاکموں کو مقرر کرنا اور ان کے لئے قاعدے اور ضابطے بنانا ہے، اصل میں روسو نے یہ باتیں اس لیے کہی ہیں کہ اسے حاکموں پر بھروسہ نہیں تھا، اور نمایندہ حکومت سے بھی وہ ڈرتا تھا، پھر بھی وہ اس کی وضاحت نہیں کر سکا ہے کہ قوم اگر فرمانروا ہے تو وہ اپنی اس فرمانروائی کو کس طرح ظاہر کرے، ایک طریقہ اس کے اظہار کا نمایندوں کے ذریعہ ہے، لیکن وہ اسے بھی پسند نہیں کرتا، نمایندگی کے رواج کو وہ ایک طرح سے جاگیرداری نظام کا ترکہ سمجھتا ہے، اس لئے اُسے "انگلستان کا دستوری نظام نمایندگی ناپسند تھا، اس کی رائے میں انگریز صرف اس تھوڑی سی مدت کے لئے صحیح معنوں میں آزاد ہوتے ہیں جب وہ اپنے نمایندوں کا انتخاب کرتے ہیں،" اور اپنی آزادی کے لمحوں کو وہ جس طرح استعمال کرتے ہیں اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اسی قابل ہیں کہ ان کی آزادی چھین لی جائے۔" اس مبالغہ سے قطع نظر

رویے سے ظاہر ہوتا ہے کہ روسو اپنے عہد کے تمام سیاسی نظاموں سے بیزار تھا۔ اصل میں اس کا بنیادی اصول یہ تھا کہ ریاست چھوٹی ہونا چاہیئے لیکن دنیا یونان کی شہری ریاستوں سے بہت آگے بڑھ چکی تھی۔

'معاہدۂ عمرانی' کے آخری باب کا عنوان "معاشرتی مذہب" ہے۔ اس میں روسو نے عیسائی مذہب کے متعلق جو کچھ کہا ہے، وہ بہت دلچسپ ہے، عیسائیت نے گذشتہ صدیوں میں جو شکل اختیار کرلی تھی، روسو اس سے بہت بیزار تھا، اپنے عہد کی عیسائیت میں اسے تضاد ہی تضاد نظر آتا تھا اور شاید وہ اپنے عہد کے کسی عیسائی کو عیسائی ماننے کے لئے تیار نہیں تھا، ایک جگہ وہ کہتا ہے کہ "سچے عیسائیوں کا کوئی معاشرہ کوئی قوم نہیں ہوسکتی" اور اُس وقت یورپ میں معاشرے بھی تھے، قومیں بھی تھیں اور وہ کلیسائی نظام بھی تھا جو قوت اور اقتدار میں یورپ کی کسی ریاست سے کم نہیں تھا، لیکن وہ بہر حال خدا کا منکر نہیں تھا اور خدا کا ایک ازلی حقیقت اور ابدی قوت کے طور پر قائل تھا، پھر بھی اُسے مذہب کے بارے میں کچھ نہ کچھ کہنا ضرور تھا، اس لئے اس نے یہ نظریہ پیش کیا کہ مذہب دو طرح کا ہوتا ہے، ایک ذاتی اور دوسرا معاشرتی، ذاتی مذہب اگر اس سے اچھا شہری بننے میں مدد ملتی ہے، فرمانروا کے دائرۂ اثر سے باہر ہے کیونکہ اس سے مفاد عامہ میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا لیکن معاشرتی مذہب کے عقائد فرمانروا وضع کرنا چاہیئے اور ظاہر ہے کہ یہ عقائد "نیک چلنی کے عقائد" ہوں گے جن کے بغیر اچھا اور مفید شہری بننا ناممکن ہے، اگر کوئی شہری معاشرتی مذہب کو نہ اپنائے تو ریاست کو یہ جبر نہیں کرنا چاہیئے کہ وہ اس مذہب کو ضرور مانے، البتہ اُسے وہ ملک بدر کرسکتی ہے۔ "سیاسی مذہب کے عقیدے بہت سادے اور سلجھے ہوئے ہونا چاہئیں، اور ان کی تعداد بھی کم ہونی چاہیئے۔ خدا کی ذات، اس کی قدرت، انصاف اور علم غیب پر ایمان لانا، موت کے بعد کی زندگی، نیکی اور بدی کا اجر اور معاہدۂ عمرانی اور قانون کے تقدس کا معتقد ہونا کافی ہے۔ نواہی میں میرے نزدیک صرف 'ناروا داری' کافی ہے، کیونکہ یہ انھیں فتنہ انگیز عقیدوں کا ایک حصہ ہے جسے ہم نے چھوڑ دیا ہے۔"

(باقی)

سعید انصاری

فروئبل ـــــ کنڈر گارٹن کا بانی

فرائیڈرش فروئبل ۱۷۸۲ء میں جرمنی کے ایک چھوٹے سے گاؤں میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ کلیسا کا ایک پادری تھا۔ فروئبل کی ابتدائی تعلیم بڑی بے تکی اور بے مقصد ہوئی۔ اس نے جو تعلیم بھی حاصل کی، اس سے اور اس کی زندگی کے کاموں سے کوئی تعلق نہ تھا۔ اس کی نوجوانی کا زمانہ بھی کچھ تو یونیورسٹی کی تعلیم میں گزرا اور کچھ عملی سائنس کے کاموں میں۔ وہ کبھی تو ایک محکمہ جنگلات کے افسر کے ہاں کام کرتا رہا۔ کبھی بڑی جایدادوں پر بہ حیثیت محاسب اور ناظر کے کام کیا اور بعد میں ایک میوزیم میں مددگار کی حیثیت سے کام کرنے لگا۔ ان تمام حیثیتوں میں کام کرنے سے اس کی زندگی میں دو نتیجے پیدا ہوئے: ایک تو یہ کہ اس میں فطرت سے ایک گہری دل چسپی پیدا ہوگئی اور دوسرے یہ کہ اس نے دیکھا کہ ساری فطرت میں ایک وحدت پائی جاتی ہے جس کا ذکر یونیورسٹی کے فلسفہ میں تو ملتا ہے لیکن تعلیمی کاموں میں کہیں نہیں دکھائی دیتا اسی دوران میں اس کی پیستالوزی سے سوئزرلینڈ میں ملاقات ہوگئی اور شاید اسی کے اثر سے اس نے ۲۴ سال کی عمر میں معلمی کا پیشہ اختیار کر لیا اور فرانکفرٹ کے پیستالوزین انسٹی ٹیوٹ میں ملازم ہوگیا۔ یہاں دو سال قیام کرنے کے بعد اس نے تین بچوں کی اتالیقی کی اور انھیں لے کر وہ ویر دون کے پیستالوزین انسٹی ٹیوٹ میں چلا گیا۔ اور اس سے کچھ عرصہ تک بے ضابطہ طور پر وابستہ رہا۔ اس تعلق سے اس کی تعلیمی کاموں سے دلچسپی بڑھنے لگی اور وہ باقاعدہ طور پر یونیورسٹی میں داخل ہوگیا۔ لیکن اسی زمانہ میں نپولین کے حملہ نے جرمنی کی قومی زندگی کا شیرازہ بکھیر دیا تھا، اور اس کے حملہ کا مقابلہ کرنے کے لئے فروئبل بھی میدان میں کود پڑا، اس لئے کہ اس سے اس کے قومی وحدت کے خیال میں مدد ملتی تھی۔ اس نے

۱۸۱۶ء میں برلن میوزیم کی ملازمت چھوڑدی اور تعلیمی اصلاح کے کام میں لگ گیا۔ اس نے یہ بات اچھی طرح محسوس کرلی تھی کہ ہماری تعلیمی زندگی میں وحدت اور مقصد کے یگانگت کی کس قدر کمی ہے۔ اس کے ساتھ پیستالوزی کے تعلیمی خیالات اور فطرت میں وحدت کے تصور سے اس کے خیالات کو بڑی تقویت پہنچی چنانچہ اس کی سب سے پہلی کوشش اس شکل میں ظاہر ہوئی کہ اس نے ایک کسان کے جھونپڑے میں ۵ بچوں کو لے کر ایک تعلیمی ادارہ کھولا، جس میں وہ ایک عرصہ تک پیستالوزی کی طرح اپنے خیالات کا تجربہ کرتا رہا، لیکن پیستالوزی کی طرح اسے بھی صاحبان غرض کے ہاتھوں مخالفت کا سامنا کرنا پڑا اور اگرچہ اس کا یہ ادارہ پیستالوزی کے تجربوں سے زیادہ مضبوط بنیادوں پر قایم تھا، لیکن خود فروئبل میں بھی عملی کاموں کی صلاحیت اسی قدر کم تھی۔

۱۸۲۶ء میں اس کی مشہور کتاب "انسان کی تعلیم" شایع ہوئی جس میں اس نے بچپن کی تعلیم پر خصوصیت کے ساتھ زور دیا تھا۔ فروئبل کو ہمیشہ سے چھوٹے بچوں کی زندگی کا مطالعہ کرنے کا شوق تھا اور اس نے جس قدر بچوں کے کھیل اور بیساختہ مشغلوں کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ اتنا اس سے پہلے کسی اور نے کبھی نہیں دیا تھا۔ چنانچہ ۱۸۲۵ء میں حکومت کی طرف سے ایک انسپکٹر اس بات کے معائنہ کے لئے مقرر ہوا کہ اس ادارے میں کہاں تک انقلاب کی پرورش ہو رہی ہے۔ انسپکٹر جو خلاف رپورٹ دینے کے لئے آیا تھا، اس کی رپورٹ کا ایک حصہ اس ادارے کے بنیادی اصولوں کو ظاہر کرنے کے لئے کافی ہے جو ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

"ذہن کی خود عملی اس ادارے کا سب سے پہلا اصول ہے، اس لئے یہاں جس قسم کی تعلیم دی جاتی ہے، اس سے بچہ کا ذہن کسی مضبوط صندوق کی طرح نہیں بنتا جس میں ہر طرح کے اور مختلف قیمتوں اور شکلوں کے سکے جو آج کل مروج ہیں، سب بھر دیئے جائیں، بلکہ تعلیم بتدریج مسلسل اور متواتر ــــ لیکن ہمیشہ اندرونی طور پر، یعنی اس اصول کے مطابق جو انسانی ذہن کا خاصہ ہے ــــ بغیر کسی داؤ پیچ کے آسان سے مشکل کی طرف، معروف سے غیر معروف کے ذریعہ ہوتی رہتی ہے اور وہ بچہ اور اس کی ضرورتوں کے اس قدر مناسب ہوتی ہے کہ وہ پڑھنے

لکھنے کی طرف بھی اسی قدر شوق اور مستعدی سے بڑھتا ہے، جس قدر کہ کھیل کود کی طرف "۔

آٹھ دس سال کے ناکام تجربوں کے بعد فروئبل کے خیالات نے ایک متعین شکل اختیار کرنی شروع کی اور ۱۸۳۷ء میں اس نے بلیکن برگ نامی ایک چھوٹے سے گاؤں میں وہ پہلا ادارہ کھولا، جسے دو سال بعد اس نے کنڈر گارٹن کا نام دیا۔ اور پھر اپنی زندگی کے بقیہ دن اسی کے اصول اور طریقوں کی اشاعت میں صرف کئے۔ اور اسی کے ساتھ اس نے کثرت سے اس موضوع پر لکھنا بھی شروع کیا۔ لیکن بعد میں جرمن حکومت کو ان نئے اداروں میں انقلاب کی بو آنے لگی اور اس نے انھیں سرے سے بند کر دیا۔

باوجود اس کے کہ فروئبل نے اپنے مجرد خیالات کو عملی شکل میں نہایت کامیابی سے پیش کیا، پھر بھی لوزی کی طرح اکثر اس کے خیالات نہایت مبہم اور ناصاف ہوتے تھے۔ اگرچہ اس کے خیالات فلسفیانہ ہوتے، لیکن ان میں اکثر عقل سے زیادہ جذبات کی جھلک نظر آتی تھی۔ اس پر مزید یہ کہ ان خیالات کی سرحدیں اکثر جا کر تصوف اور مابعد الطبعیات سے مل جاتی تھیں، اس لئے ان کی وضاحت اور تشریح اور بھی مشکل ہو جاتی ہے۔ فروئبل بڑا سخت مذہبی آدمی تھا، لیکن فلسفہ اور فطرت کی محبت نے اس کی مذہبیت میں وحدت کی بجائے کثرت کا رنگ پیدا کر دیا کہ اس کے خیالات میں ہر جگہ مثالیت نظر آنے لگی جو اس عہد کے فکر کے بالکل منافی تھا۔ اور اس سے نہ صرف فروئبل کے خیالات کو قبول عام حاصل ہونے میں دشواری ہوئی بلکہ اس کی بڑی حد تک مخالفت بھی ہونے لگی۔ پھر بھی آیندہ سطروں میں ہم اس کے بعض بنیادی اصولوں کی وضاحت کرنے کی کوشش کریں گے۔

قانون وحدت تعلیم کی اصل بنیاد:

فروئبل کے تعلیمی خیالات کی بنیاد فلسفہ پر ہے جس کا سلسلہ کانٹ اور ہیگل سے جا کر ملتا ہے۔ اس پوری فلسفیانہ تحریک کا بنیادی عقیدہ یہ تھا کہ اصل حقیقت اور اس کی عملی حیثیت زندگی اور وجود یعنی فطرت اور انسان دونوں کی بنیادی وحدت میں ہے۔ وہ ذات مطلق مادہ نہیں روح ہے۔ روح جو خود شعوری ہے اور اسی خود شعوری روح میں وجود یعنی انسان اور فطرت دونوں کے معنی

اور اصلیت پائے جاتے ہیں، اس سے وہ وحدت ملتی ہے جس سے فطرت اور زندگی کی ہمہ جہتی کی تشریح ہوتی ہے، اس لئے کہ اصل فرق اس جامع حیثیت وجود کی وحدتوں میں ہے جو ان ظاہری تنوعات کو معنی بخشتا ہے۔ فروبل کے نزدیک یہ روحانی حقیقت تمام زندگی اور وجود کا سرچشمہ ہے اور یہی مقصدِ تعلیم کا ہے کہ وہ فرد کی زندگی کو اتنی وسعت دے کہ وہ اس ہمہ گیر روح میں شامل ہو کر اس وجود کو اپنے اندر سمو لے۔ یہی اندرونی تعلق تمام حقیقت کی اصل ہے، جو فرد کی زندگی میں تعلیم کا اصل مقصد ہے۔ فروبل نے اپنی کتاب "انسان کی تعلیم" کا آغاز ان لفظوں سے کیا ہے:

"تمام اشیاء میں ایک ابدی قانون کی فرمانروائی ہے۔ یہ ہمہ گیر قانون مبنی ہے ایک ہمہ گیر، زندہ، باشعور اور دائمی وحدت پر۔ یہی وحدت خدا ہے۔ تمام چیزیں اسی وحدت الوہی یعنی خدا سے وجود میں آئی ہیں، اور ان سب کا اصل سرچشمہ وہی وحدت الوہی یعنی تنہا ذات خداوندی ہے۔ خدا ہی تمام چیزوں کا سرچشمہ ہے۔ تمام اشیاء میں اسی وحدت الوہی یعنی ذات خداوندی کی حکومت ہے۔ تمام اشیاء کی زندگی اور وجود اسی وحدت الوہی یعنی ذات خداوندی کے ذریعہ سے ہے۔ تمام کائنات اسی سرچشمہ الوہی کی بدولت رواں دواں ہیں۔ وہ سرچشمۂ الوہی جو ہر شے میں پایا جاتا ہے، وہی ہر شے کا جوہر ہے۔"

فروبل کے خیال کے مطابق ہر شے اور ہر فرد اس "ہمہ گیر شعوری وحدت" میں شریک ہے جو اس شے اور فرد کو معنی بخشتا ہے۔ اس وحدت کو پانا، اس اندرونی رشتہ کو نشوونما دینا، آفاقیت کے اس جذبہ کو جو ہر ایک فرد میں موجود ہوتا ہے، وسعت دینا اور اس "جوہر الوہی" کو ترقی دینا یہاں تک کہ فرد اپنے منتہا کو پہنچ جائے ـــــ اسی کا نام تعلیم ہے۔ اس لئے کہیں اور بھی یہ کہا ہے کہ "تمام اشیاء کی زندگی کا حاصل اور مقدر یہ ہے کہ وہ اپنے جوہر یعنی وجود الوہی کو کھول لے۔" فروبل کی تمام تحریروں میں اسی قسم کا مذہبی جذبہ ملتا ہے۔ یہ کوئی خارجی شے نہیں ہے بلکہ یہ اس کے نظام کی اصل روح ہے۔ ہر شے اس روح میں شریک ہے اور اس حد تک وہ اسے پانے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اس بنیاد پر فطرت کی ہر شے سے خدا کا جلوہ ظاہر ہو سکتا ہے۔ تعلیم کا کام اس صلاحیت کو ابھارنا ہے کہ وہ جوہر اس ذاتِ مطلق

کے ساتھ مل کر ایک ہو جائے اس کا قول تھا کہ "فطرت اور تمام موجودات اس جلوۂ الوہی کا مظہر ہیں۔ ہر وجود کی غایت اس جلوۂ الہی کا اظہار ہے۔ تمام اشیاء کا وجود جوہر الوہی کی بدولت اور اسی کے ذریعہ ہوتا ہے جو ان کے اندر ہے۔ فروبل نے بار بار اور مختلف طریقوں سے اس خیال کو پیش کیا ہے جو اس کے فلسفہ کا ایک اہم جزو ہے۔ اس کا یہ مذہبی عقیدہ اصل میں اس کا وہی قانون وحدت ہے جو اس کے تعلیمی نظریہ کی تمام تر بنیاد ہے۔

جس طرح اس نے اپنی کتاب "انسان کی تعلیم" میں اپنے بنیادی خیالات اور اصول پیش کئے ہیں اسی طرح اس نے اپنی دوسری کتاب "تعلیم نمو کے ذریعہ" میں بھی انھیں کی تشریح اور تفسیر بیان کی ہے۔ اس میں بھی اس نے اپنے اسی بنیادی خیال جسے وہ "قانون وحدت" کہتا ہے اور جس کی اوپر کی سطروں میں اتنی تشریح کی گئی ہے، اس کے مزید اسباب و وجوہ بیان کئے ہیں، جن کا خلاصہ ہم نمبر وار ذیل میں پیش کرتے ہیں:

۱۔ اس قانون کے ذریعہ ہم صحیح طور پر بچہ کی فطرت کو سمجھ سکتے ہیں۔

۲۔ اس کے ذریعہ بچہ زندگی کے تمام رشتوں کی مرکزی کڑی تسلیم کیا جاتا ہے۔

۳۔ اس کے ذریعہ ہمیں تعلیم کا صحیح اور واضح مقصد ملتا ہے اور اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے مناسب ذریعہ اور طریقہ حاصل ہوتا ہے۔

۴۔ جو تعلیم اس قانون پر مبنی ہو، وہ عملی ہوتی ہے، اس لئے یہ فوراً تکمیل اور استعمال کی متقاضی ہوتی ہے۔

۵۔ ایسی تعلیم ایک ایسے عملی زمانہ کے لئے بہت موزوں ہے جو ان اعلیٰ ترین تصورات کو جو تجربہ سے مرتب ہوئے ہیں، زندگی میں مکمل ہوتے دیکھنا چاہتی ہے۔

۶۔ ایسی تعلیم زندگی کی ہر منزل میں اپنے آپ کو اس منزل کے تقاضوں کے مطابق ڈھال لیتی ہے۔

۷۔ وحدت کی یہ تعلیم ایک ایسے زمانہ کے لئے خاص طور پر موزوں ہے، جو انتشار، اختلاف اور انفرادیت کا زمانہ ہے۔

۸۔ ایسی تعلیم اعلیٰ ترین فلسفیانہ اور اخلاقی خیالات کو زندگی میں واضح اور حقیقت سے قریب کرے گی۔

۹۔ ایسی تعلیم صنعتی زمانہ کے میکانکی اور مردہ کن اثرات کو اور مزدوروں کی روز افزوں خرابیوں کو روکے گی، اس لیے کہ یہ بچہ کی طاقت کو ابھارتی، مضبوط بناتی اور ترقی دیتی ہے، تاآں کہ وہ ایک آزاد شخصیت پیدا کرسکے، اس لئے کہ یہ اس بات کی تعلیم دیتی ہے کہ کسی چیز کے ساتھ اس کے مزاج کے مطابق کس طرح برتاؤ کیا جائے، کام کو بہ حیثیت ایک تخلیقی عمل کے اونچا درجہ دیتی ہے اور خیال، ارادہ اور عمل کی قوتیں پیدا کرتی ہے اور اس طرح سیرت کی ایک صحیح بنیاد تیار کرتی ہے۔

وحدت کی اس حقیقت پر فروبل کو جو اعتقاد تھا، اسی کی بنیاد پر وہ یہ بھی مانتا تھا کہ فطرت بچہ کے سامنے خدا کا جلوہ پیش کرتی ہے۔ اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ وہ چھوٹے بچوں کی تعلیم میں ایک طرف جہاں مظاہر فطرت سے کام لینے اور مطالعہ فطرت پر اس قدر زور دیتا ہے، دوسری طرف اس مواد کے مثالی طور سے پیش کرنے پر بھی اسی قدر اصرار کرتا ہے۔ اس نے نمو پذیر حیات میں بھی وحدت دیکھی اور اس بنیاد پر وہ نامی اشیاء میں ارتقاء کے نظریہ کا شروع ہی سے حامی تھا۔ اس کی وجہ سے وہ اس بات کا اور بھی قایل ہوگیا کہ بچہ کے لئے مطالعہ فطرت، نباتیات، حیاتیات وغیرہ کا علم بہت ضروری ہے۔ وہ اس بات کا بھی قایل تھا کہ وہی وحدت غیر نامی اشیاء میں بھی پائی جاتی ہے اور اسی سے اسے بچہ کی زندگی اور اس کے خیالات میں اعلیٰ وحدت کا ایک ثبوت مل گیا۔ چنانچہ اس تصور کی بنیاد پر اس نے اپنے کنڈرگارٹن میں ہدایا (Gifts) کے نام سے کچھ مشغلے ایجاد کئے۔ اپنے ذاتی جذبہ کی بنا پر اسے تمام غیر نامی اشیاء میں حتیٰ کہ شیشہ کے ٹکڑوں میں بھی ایک عالمگیر وحدت نظر آتی تھی۔ ایک فرد اور اس کی نسل کے درمیان جو ایک واحد نامی زندگی ہے اور مدرسہ جس کا ایک چھوٹا نمونہ ہے، ایک اعلیٰ وحدت پائی جاتی ہے۔ اس طرح مدرسہ بچہ کے لئے ایک ایسا ادارہ بن جاتا ہے جس میں وہ اپنی سماجی زندگی کے تمام مظاہر ایک سادہ ترین اور اعلیٰ نمونہ کی شکل میں پاتا ہے۔ مدرسہ کا اصل کام بہ حیثیت ایک سماجی ترقی کے ادارے کے اور ساتھ ہی ساتھ ایک انفرادی ترقی کے ادارے کے بھی ظاہر ہوجاتا ہے۔

ایک فرد کی زندگی میں بھی وہی وحدت ہے جو شیرخوارگی، بچپن اور جوانی کی ہر منزل میں پائی جاتی ہے اور جسے مدرسہ اپنے روزمرہ کے کاموں میں نہ پاکر تعلیم کو محض ایک رسمی اور ظاہری فعل بنا دیتا ہے۔ فروبل نے اس وحدت کو بہت اچھی طرح سمجھا تھا اور اسی کے ساتھ اس نے مختلف مضامین کے درمیان بھی ایک ایسا رشتہ پایا تھا جس کی بنیاد پر اس نے مدرسہ کے سارے نصاب کی دوبارہ تنظیم ضروری سمجھی۔ چنانچہ 'تہذیبی دور کا نظریہ' یا 'ربط مضامین' کے تصور کی اس کے پیرووں نے بڑی حمایت کی۔ اسی طرح اندرونی تعلق کے اس قانون سے جو دوسرے لفظوں میں معروضی اور موضوعی باہمی وحدت کا نام ہے، ذہنی نمو کا تصور پیدا ہوتا ہے اور جو علم، ادراک اور دوسرے مشاغل کی وحدت پر زور دیتا ہے، اسی قدر اہم اور بنیادی ہے جس قدر اس کے اور دوسرے تصورات، اگرچہ فروبل نے انھیں کوئی نفسیاتی شکل نہیں دی، پھر بھی وہ آج کل کے ذہنی نشوونما اور ترقی کے تصورات سے بہت قریب ہے، جس کی بنیاد پر جدید نفسیات کی عمارت قایم ہے۔

غرض ہر نقطہ پر فروبل نے خیال اور زندگی میں ایک وحدت دیکھی جس کی تعلیم کے ذریعہ اور نشوونما دینی ہے۔ اس طرح تعلیم کا کام فرد کا اعلیٰ زندگی کے ساتھ ایک مطابقت پیدا کرنا ہو جاتا ہے۔ جو اصل میں اس کی اپنی زندگی ہوتی ہے اور جس میں اسے اپنے وجود اور اپنی ذات کو پانا چاہیئے۔

نمو تعلیم کے ایک عمل کی حیثیت سے:

وحدت کے فلسفیانہ تصور کا تقاضا یہ بھی ہے کہ اس کے ساتھ تمام اشیاء کی نسل کا تسلسل بھی مانا جائے۔ روسو کے زمانہ میں انفرادیت کا جو تصور رایج تھا، اس کی بجائے نامی وحدت اور ترقی کا تصور پیدا ہوا۔ فلسفہ کے نقطۂ نظر سے حقیقت اب روحانی بن جاتی ہے، یعنی ذہن ایک مجرد اور خود مختار حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ یہ خود مختاریت نہ صرف اشیاء کا وجود یا اصل سمجھی جاتی ہے بلکہ اس عمل کے متعلق بھی، جس سے اظہار کی دنیا قایم رہتی ہے۔ اس عمل کا سائینٹفک نام انگلستان کے سائنس دانوں نے نامی ارتقاء کا نظریہ رکھا۔ فروبل نے اسی خیال کو لے لیا اور اسے تعلیم پر استعمال کیا۔ یہ نہ صرف اس کے نظری بیانات میں دکھائی دیتا ہے جو تعلیم کی نوعیت اور عمل سے اس نے ظاہر کئے ہیں، بلکہ

ان ہدایا (Gifts) اور جماعت کے اندر ان مقررہ مشغلوں میں بھی پایا جاتا ہے جو اس نے چھوٹے بچوں کی تعلیم کے لئے تجویز کئے ہیں۔ ان دونوں چیزوں کے اندر بنیادی تصور یہی ہے کہ ہر بعد کے آنے والے عمل میں اس سے پہلے گزر جانے والا عمل شامل ہے۔ اس کی مختلف تحریروں میں اس قسم کے بیانات ملتے ہیں کہ ہر شے جو بعد میں آنے والی ہے، وہ اس سے نکلے گی جو اس سے پہلے گزر چکی ہے۔ اس قسم کے بیانات میں گویا ایک سرّی یا مخفی معنی ہیں جو عام پڑھنے والے کی نظر سے پوشیدہ سمجھے جاتے ہیں۔

اس نے اپنی کتاب "انسان کی تعلیم" میں عام فلسفیانہ خیالات ایک خاص مذہبی انداز میں ظاہر کئے ہیں، مثلاً خدا غیر منقطع تسلسل کے ساتھ تخلیق کرتا ہے اور پیدا کرتا ہے۔ خدا کا ہر خیال ایک کام ہے، ایک فعل ہے، ایک پیداوار ہے اور خدا کا ہر خیال اس تخلیقی قوت کے ساتھ ابدالاباد تک لامتناہی پیدائشی عمل میں جاری رہتا ہے۔ ارتقار اس وحدت یعنی روح کا میلان ہے جو مختلف شکلوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔ اس طرح تعلیم اس ارتقار کے عام عمل کا صرف ایک پہلو ہے۔ یہ ایک ایسا عمل ہے جس سے فرد اس ہمہ گیر وحدت کو پالیتا ہے جس کا وہ صرف ایک جزو ہے۔ وہ عمل جس سے اس کی زندگی میں ایسی وسعت پیدا ہوتی ہے جو اسے فطرت کے ساتھ ملا دیتی ہے، یہاں تک کہ یہ سماج کے تمام مشغلوں میں ہمدردی کے ساتھ شامل ہوجاتی ہے اور نسل انسانی کے تمام کارناموں اور انسانیت کی تمام آرزوؤں کی شریک بن جاتی ہے۔

فروبل نے یہ خیالات تمام تر ایک مجرد فلسفیانہ انداز میں ظاہر کئے ہیں اور انہیں کبھی منطقی ترتیب کے ساتھ پیش نہیں کئے۔ اسی کے ساتھ اس نے بچوں کے لئے کچھ مشغلے اور مشقیں بھی مرتب کی ہیں، جو "ہدایا اور مشغلوں" کے نام سے موسوم ہیں۔ ان کا منشار بھی یہی ہے کہ ایک اچھے، باہنر استاد کے ہاتھوں بچہ میں وہی متحدہ نشوونما پیدا کی جاسکتی ہے۔ یہ ہدایا اور مشغلے نہ صرف استاد اور بچوں کے استفادہ کے لئے ہیں بلکہ جو لوگ فروبل کے فلسفہ کے سمجھنے والے ہیں، وہ ان میں کہیں گہرے معنی پائیں گے، اس لئے کہ یہ نہایت فلسفیانہ دقّت نظر کے ساتھ مرتب کئے گئے ہیں جس سے

کم سے کم بچہ کے ذہن اور روح کی نشوونما میں بڑی مدد مل سکتی ہے ۔ اور پھر یہ بات بھی خیال میں رکھنی چاہئے کہ جس حد تک یہ نشوونما ہوتی ہے ، وہ ان مشغلوں کے استعمال پر موقوف نہیں ہے جو استاد تجویز کرتا ہے بلکہ یہ استاد کی ذات پر مبنی ہے جو زندگی اور حقیقت میں وحدت کو دیکھتا ہے اور خود بچہ کے ذہن پر کہ اس کے اندر یہ وحدت کا جذبہ اور شعور کہاں تک پایا جاتا ہے ۔ فروبل کے خیال کے مطابق "ان ہدایا اور مشغلوں" کا استعمال صرف بچہ کو اپنے ماحول سے دل چسپی پیدا کرنے یا اسے اس کا علم دینے یا اس سے وابستہ کرنے کے لئے اپنے اصل مقصد کو پورا نہیں کرتا ہے بلکہ یہ "ہدایا اور مشغلے" اور حقیقت میں مدرسہ کا کوئی مشغلہ بھی ہو ، جب تک وہ وحدت کے اس اصول اور نشوونما کے اس طریقے کے مطابق استعمال نہ کئے جائیں ، اس وقت تک ان کی صحیح تعلیمی قدریں حاصل نہیں ہوتی ہیں ۔ یہ قدریں خود فروبل کے لفظوں میں اس وقت حاصل ہو سکتی ہیں جب "وہ حقیقت جو کل میں ہے ، اس کے چھوٹے سے چھوٹے جزو میں بھی آجائے ۔ اسی طرح جو حقیقت بہ حیثیت مجموعی انسانیت میں ہے ، اس کا اظہار معمولی سے معمولی اور چھوٹے سے چھوٹے بچہ میں بھی ہونا چاہئے اور مزید یہ کہ جو حقیقت بہ حیثیت مجموعی انسانیت کے اندر ہے اور اس کا اظہار بچہ کے اندر بھی ہوتا ہے اور وہ بچہ کے اندر بہ طور روح اور جراثیم کے مخفی رہتی ہے ، وہ پھر اپنی نوعیت کے ادنیٰ سے ادنیٰ جزو کی حیثیت سے ظاہر ہوتی ہے ، یقیناً وہ ایک صاف چشم باطن کو نظر بھی آسکتا ہے ۔"

خود عملی تعلیم کے عمل کی حیثیت سے :

فروبل نے تعلیم کے عمل کو خود عملی کی حیثیت سے پیش کیا ہے ۔ اس کے بارے میں وہ کہتا ہے کہ اس نے یہ اصول انیسویں صدی کے اوائل حصہ کے افکار و خیالات سے اخذ کیا ہے ۔ اور وہ یہ بھی کہتا ہے کہ یہ خیالات جو فلسفہ اور سائنس میں یکساں طور پر کار فرما تھے ، اس نے سب سے پہلی بار ان سے تعلیم کے مسایل کے حل کرنے میں کام لیا ہے ۔ سائنس کے میدان میں یہ قدیم خیال کہ تعلیم جاندار مخلوق میں بند ھے ٹکے نوع میں منقسم ہے ، اس کی بجائے یہ خیال عام ہو چلا تھا کہ تمام مخلوقات ادنیٰ شکل سے ارتقاء پاکر اعلیٰ شکل میں آئی ہیں اور اس طرح تمام انواع میں تسلسل کا ایک رشتہ قائم ہے

یہ بات خاص طور پر قابل ذکر ہے کہ اس صدی کے شروع میں ایک نیا علم وجود میں آیا جسے "حیاتیات" یا "بایولوجی" کہتے ہیں۔ اسی زمانہ میں فرانس کے ایک مشہور فلسفی لامارک نے بھی اپنے خیالات ان عوامل کے متعلق ظاہر کئے ہیں جو ان ادنیٰ شکلوں سے اعلیٰ شکلوں کی نشو و نما میں ظاہر ہوتے ہیں اور اس طرح اس نے ان اصولوں میں کم سے کم ایک اصول کی وضاحت کر دی ہے جو حیات کی تمام شکلوں کو باہم مربوط کئے ہوئے ہے۔ یہ جسم کے کسی حصہ یا عضو کے استعمال یا عدم استعمال سے تعلق ہے جو خود عملی کے اصول کی کارفرمائی پر منحصر ہے۔ اس سے پہلے ارتقار کا مسئلہ ایسے سائینسدانوں اور فلسفیوں نے پیش کیا تھا جو خارجی موثرات پر اعتقاد رکھتے تھے۔ لامارک کے نزدیک ان تبدیلیوں کا باعث وہ جاندار مخلوق اور وہ جسم نامی خود ہوتا ہے۔ جس طرح انسان کے بازو یا جسم کے کسی اور حصہ کی ان کے مخصوص استعمال سے مخصوص نشو و نما ہوتی ہے، اسی طرح ایک جسم نامی کے اپنے کسی حصہ کی ایک مخصوص جانب استعمال سے اس قسم کی نشو و نما ظہور پذیر ہوگی۔ اسی طرح اس کے عدم استعمال سے اس میں لاغری اور دبلا پن پیدا ہوگا۔
یہ نظریہ آج مختلف شکلوں کی وضاحت میں خواہ کتنا ہی ناقص اور نباتات کی دنیا میں کتنا ہی محدود نظر آتا ہو لیکن اس زمانہ میں مختلف شکلوں کی اصل وجہ اور ان کی نمو پذیری کے اصول کی حیثیت سے بہت بڑا انکشاف سمجھا جاتا تھا۔ فلسفیانہ افکار میں نظریہ کا یہ نقص کچھ بہت اہمیت نہیں رکھتا تھا، اس لئے کسی حصہ جسم کا ایک جانب استعمال اصول عمل کا ایک پہلو تھا جس سے وہ جسم نامی اس ہمہ گیر عمل میں حصہ لیتا تھا جو تمام مادی وجود کو معنی بخشتا ہے۔ اس وقت کا سب سے غالب فلسفیانہ فکر یہ تھا جسے خود فروبل نے بھی قبول کر لیا تھا کہ تمام اشیاء میں ایک بنیادی وحدت ہے اور تمام تبدیلیوں اور حیات کی تمام شکلوں کا ایک ہی اصول ہے۔
تمام موجودات میں ایک واحد تعمیری قوت ہے جو خود کو فطرت یعنی خارجی زندگی میں بہ حیثیت ایک قوت کے اور اندرونی زندگی میں بہ حیثیت ایک ذہن کے جلوہ گر کرتی ہے۔ یہ طاقت ایک فرد میں ذہن کی حیثیت سے اپنے لئے اپنی دنیا آپ تعمیر کرتی ہے۔ خود ذات یعنی ذہن میں یہ عمل موجود نہیں ہوتا جتنا یہ بذات خود عمل ہوتا ہے۔
اس عمل کے ذریعہ یہ خود اپنی تکمیل کرتا ہے، اپنی دنیا آپ تعمیر کرتا ہے۔ اس میں اپنی ذات کا شعور پیدا ہو جاتا ہے اور یہ اپنی تقدیر آپ بناتا ہے۔

(باقی)

ڈاکٹر محمد حمید اللہ
مترجم: عماد الحسن آزاد فاروقی

قرآن سے متعلق جرمنوں کی خدمات

مختلف علوم کی خدمت اور ان کی آبیاری میں جرمنوں کا مقام جانا پہچانا ہے۔ اسی طرح علوم قرآن کی خدمت میں بھی انھوں نے کوئی کمی نہیں چھوڑی ہے، بلکہ پچھلی صدی میں تو اس سلسلہ میں دوسرے اہل مغرب کے مقابلے میں انھیں ایک امتیاز حاصل رہا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جرمنی میں قرآن کی پہلی طباعت ۱۵۳۰ء میں باکانینی کی توجہ سے بندقیہ کے شہر میں ہوئی لیکن پوپ الیکساندر ہفتم بہت ناراض ہوا اور تمام نسخوں کے جلا دینے کا حکم دیا۔ بہرحال جرمنی کا چھپا ہوا سب سے قدیم نسخہ جو ہم تک پہنچا ہے وہ ابراہم ہنکلمان کا ۱۶۹۴ء کا ہے۔ یہ ہمبرگ میں جو شمالی جرمنی کا ایک شہر ہے، چھپا تھا۔

قرآن کے حوالوں کی ضرورت روز بروز بڑھتی جا رہی ہے۔ تخریج آیات کی کتابیں قدیم زمانے سے اسلامی ملکوں میں ملتی ہیں۔ لیکن عام طور پر ان مؤلفین نے پاروں اور رکوعات کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔ اب تلاش کرنے والے کو تقریباً آدھا صفحہ یا کبھی کبھی اس سے بھی زیادہ پڑھنا پڑتا ہے۔ اس میں قطعیت حاصل کرنے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ اگر حوالے میں آیت دی جائے تو بہت زیادہ آسانی ہو جاتی ہے۔ کیونکہ آیتیں عام طور سے ایک سطر یا دو سطر سے زیادہ نہیں ہوتیں۔

گستاف فلوگل نے سب سے پہلے تمام آیات کی ابجد کے اعتبار سے فہرست بنائی اور اس کے اشارے سورتوں اور آیتوں پر نمبر ڈال کر دئے بلکہ ۱۸۳۴ء میں لایپزک میں اُس نے ایک قرآن بھی طبع کرایا تھا جس میں ہر آیت پر نمبر دئے گئے تھے۔ اہل مغرب جب کوئی دلیل قرآن سے دیتے ہیں تو عام طور سے سورتوں اور آیتوں کا ذکر فلوگل صاحب ہی کے نمبروں کے حساب سے دیتے ہیں اور یہی نہیں بلکہ

اپنی اپنی زبانوں کے تراجم میں بھی انھوں نے انھیں نمبروں کو استعمال کیا ہے۔ مگر قابل افسوس امر یہ ہے کہ فلوگل صاحب کو مسلمانوں کی آیات شماری کے طریقے کا علم نہیں تھا۔ اس لئے انھوں نے کہیں تو صیح کیا اور کہیں غلطی بھی کی۔ بعد میں مسلمانوں نے مصر اور مختلف جگہوں پر ایسے قرآن چھاپے جس میں فلوگل صاحب کے نمبروں سے مختلف نمبر ڈالے اور کہیں کہیں تو ان کا فرق چھ چھ آیتوں تک کا ہو جاتا ہے اسی لئے اہل علم اب دونوں نمبروں کا ساتھ ذکر کرنا مناسب نہیں سمجھتے۔ بہر حال کچھ بھی ہو پہل کرنے والے کو امتیاز حاصل ہوتا ہے اور یہ فضیلت اس جرمن یعنی فلوگل صاحب ہی کی ہے۔

علوم قرآن مثلاً اس کی تدوین کی تاریخ یا اس کی قراءتوں کے اختلاف پر مسلمانوں نے تو شروع زمانے ہی سے توجہ دی۔ ہاں یورپ میں جرمنوں نے سب سے پہلے اس کا خیال کیا۔ میری مراد تھیوڈور نولڈکے کی 'تاریخ القرآن' سے ہے، جو لایپزک میں ۱۸۶۰ء میں چھپی۔ اس کے ایک عیسائی شاگرد شوالی نے اس کے دوسرے ایڈیشن کی طرف توجہ دی اور پہلی جلد ۱۹۰۹ء میں اور دوسری ۱۹۱۹ء میں چھاپی۔ پھر دو جرمنوں برگشترلیسر اور برتیسل نے اس میں مزید اضافے کر کے ۱۹۳۸ء میں تیسرا ایڈیشن چھاپا۔ یہ سب کے سب ایڈیشن لایپزک میں ہی چھپے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ کتاب اپنے موضوع سے متعلق معلومات کا خزانہ ہے اور ہر تحقیق کرنے والے کو اس کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے گو ضروری نہیں ہے کہ وہ ہمیشہ اس سے اتفاق ہی کرے۔

جنوبی جرمنی میں میونخ یونیورسٹی میں خاص قرآنی تحقیقات کا ایک ادارہ قائم کیا گیا تھا۔ دوسری جنگ عظیم کے دوران کچھ امریکن بم اس پر گرے اور جو کچھ کام وہاں ہوا تھا وہ اور تمام عملہ سب تباہ ہو گئے، پھر بھی وہ قابل ذکر ہے کہ شاید اللہ تعالیٰ کسی اسلامی ملک کو توفیق دے کہ وہ اس جیسا کوئی ادارہ قائم کر سکے۔ برگشترلیسر اور ان کے بعد برتیسل نے اس ادارہ کی تنظیم میں اپنی عمریں صرف کر دیں۔ حکومت اور یونیورسٹی دونوں نے اس کی نشوونما اور ترقی پر بہت روپیہ خرچ کیا، یہاں تک کہ وہ ادارہ دنیا بھر میں قرآن کا سب سے بڑا میوزیم بن گیا۔ اس سلسلہ میں انھوں نے

مندرجہ ذیل کام کئے :۔

۱۔ تفسیر، قرارت اور دوسرے علوم قرآن پر جتنی اہم کتابیں، خاص طور پر عربی میں، چھپی ہوئی ملتی تھیں سب انھوں نے جمع کیں۔

۲۔ مندرجہ بالا موضوعات پر جو کتابیں اب تک نہیں چھپی ہیں ساری دنیا سے ان کے عکس جمع کئے۔

۳۔ ہر زمانے کے قرآن کے نسخوں کے عکس جمع کئے۔ اس کے لئے انھوں نے دنیا کے کونے کونے، اسلامی اور غیر اسلامی شہروں کا سفر کیا اور جو کچھ بھی نسخے انھیں مل سکے یہاں تک ایک یا دو صفحے بھی اگر ملے تو اسے جمع کیا۔ اس طرح ان کے پاس پہلی صدی ہجری سے لے کر موجودہ زمانے تک کے مختلف نسخے جمع ہو گئے، ان کی پہلی غرض تو یہی تھی کہ وہ ان نسخوں کا باہم مقابلہ کریں اور اگر کچھ غلطیاں ہوں تو ان کو جمع کریں۔ (مگر سوائے کتابت کی غلطی کے اور کوئی غلطی انھیں نہیں ملی) لیکن ان نسخوں کے حاصل کر لینے سے ان کے پاس وہ سب کچھ جمع ہو گیا جس کے ذریعہ ایک مورخ عربی رسم الخط، تزئین وتجلید قرآن وغیرہ علوم کی تاریخ لکھ سکتا ہے۔

۴۔ انھوں نے قرآن کی ایک طویل ترین تفسیر شروع کی، اس طرح کہ ہر آیت کا الگ باب بنایا اور اس میں انھوں نے صحابہ کے زمانے سے لے کر موجودہ زمانے تک کے ہر مفسّر کی اُس آیت سے متعلق تفسیر درج کی اس کی ترتیب انھوں نے مفسّر کے زمانے کے لحاظ سے رکھی۔ اس طرح ہمارے لئے ممکن ہو گیا تھا کہ ہم ہر آیت اور ہر کلمہ کی تفسیر کی نشوونما سے واقف ہو سکیں۔ ابھی یہ کام جاری ہی تھا کہ جو کچھ انھوں نے مکمل کیا تھا سب ضائع ہو گیا۔ اب ممکن ہے کہ کوئی اس کام کو دوبارہ شروع کرے اور اگر وہ چاہے تو اسے بغیر عربی تفسیر کا بھروسہ کئے ہوئے بھی کر سکتا ہے کیونکہ علماء اسلام نے قرآن کی تفسیریں اپنے اپنے یہاں کی زبانوں مثلاً فارسی، ترکی، ہندی، جاوی وغیرہ میں کی ہیں اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ عجمی حضرات اس شعبۂ علم میں عربوں سے کچھ پیچھے رہ گئے ہیں۔

دنیائے علم کی خوش قسمتی سے یہ مخطوطات اب بھی محفوظ ہیں، اگرچہ میونخ یونیورسٹی میں ان کے عکس ضائع ہو گئے تھے اور ممکن ہے کوئی صاحب ظرف جس کے پاس مال اور شوق اکٹھا ہو گئے ہوں اس کام کو ایسا ہی بلکہ کچھ اضافے کے ساتھ کر ڈالے۔

تاریخ قرآن:

ساری دنیا میں سب سے زیادہ پڑھی جانے والی کتاب یقیناً قرآن ہی ہے۔ سبھی مسلمان چاہے وہ عربی جانتے ہوں یا نہ جانتے ہوں، اس کی تلاوت کا ثواب حاصل کرنے کے لئے اسے پڑھتے ہیں۔

کوئی قوم ایسی نہیں ہے جس نے مسلمانوں کی طرح اپنے معاملات میں اپنی دینی کتاب سے مدد لی ہو تاکہ اس کی پوری پوری حفاظت کر سکیں اور یہی سبب ہے کہ ایک مدت گذر جانے کے بعد بھی اس میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوئی۔

یہ بات تحقیق شدہ ہے کہ مسلمان قرآن کو انسان کا کلام نہیں سمجھتے بلکہ اس کو خدا کا کلام جانتے ہیں جو کہ اُن کے پیغمبر محمدؐ پر وحی کے ذریعہ نازل ہوا اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ پورا قرآن ایک دم نہیں نازل ہوا بلکہ تھوڑا تھوڑا کر کے ۲۲ سال کے عرصہ میں اُترا۔ اُس وقت عرب میں کسی قسم کا نشر و اشاعت کا سامان نہیں تھا، یہاں تک کہ لکھنا پڑھنا بھی عجوبہ چیزیں تھیں، مورخوں کا بیان ہے کہ مکہ میں جو نبیؐ کا مولد ہے صرف ۱۷ آدمی لکھنا پڑھنا جانتے تھے جبکہ اس وقت مکہ کی آبادی تقریباً دس ہزار تھی، مزید یہ کہ حضورؐ خود بھی امی تھے اور لکھنے پڑھنے سے واقف نہیں تھے جیسا کہ خود قرآن اس کی صراحت کرتا ہے۔ غرض کہ جو بات ایک محقق کو حیرت میں ڈال دیتی ہے وہ یہ ہے کہ اُن نبیؐ امیؐ نے شروع ہی سے جو وحی ان کے پاس آتی تھی اُس کی حفاظت کی طرف توجہ دی۔ پس جو لوگ مسلمان ہو گئے تھے ان میں جو لکھنا جانتا تھا اُسے بلوا کر جو کچھ ان پر نازل ہوتا تھا لکھوا دیتے تھے۔ دوسرے لوگ ان کی نقلیں کر کے امت کے درمیان پھیلا دیتے تھے۔ پھر دوسری وحی آتی تھی تو حضورؐ لکھوانے کے ساتھ ساتھ پچھلے نسخوں کے درمیان اس کا محل وقوع بھی بتا دیتے تھے (اس طرح قرآن برخلاف ترتیب نزول کے، جس حساب سے سورتیں درج کی گئیں، اس اعتبار سے مدوّن کیا گیا ہے) یہ سلسلہ

حضورؐ کی وفات تک چلتا رہا ـــــــــــ یہ تو ایک پہلو تھا۔

دوسرا رخ یہ ہے کہ حضورؐ نے اپنی امت کو حکم دیا کہ قرآن حفظ کرتے رہیں نیز نماز بھی بغیر اس کے کہ تھوڑا سا قرآن پڑھا جائے درست نہیں ہو سکتی۔ باوجود اس کے کہ قرآن کا حجم توریت اور انجیل کے ملے ہوئے حجم سے زیادہ ہے قرآن حفظ کیا جاتا رہا ہے اور حفظ کے ذریعہ لکھے ہوئے قرآن کی اور لکھے ہوئے کے ذریعہ حفظ کی تصحیح ہوتی رہی ہے۔

تیسرا پہلو یہ ہے کہ حضورؐ نے لوگوں کو صرف اپنے اپنے لکھے ہوئے قرآن پر ہی تکیہ کر لینے کو نہیں کہا بلکہ ضروری قرار دیا کہ وہ اسے شروع سے آخر تک حضورؐ کے پاس پڑھیں یا کسی ایسے شخص کے پاس پڑھیں جس نے حضورؐ سے پڑھا ہو، اسی طرح ہر زمانے میں ہوتا رہا اور آج تک مسلمانوں کے بچے قرآن کو کسی مستند استاد کے پاس پڑھتے ہیں اور وہ ان کے فارغ ہونے کے بعد سند دیتا ہے اور اس میں ذکر کرتا ہے کہ جو قرآن اس بچے نے پڑھا ہے وہ ویسا ہی ہے جیسا کہ اُن استاد نے اپنے استاد اور پھر ان کے استاد نے اپنے استاد سے پڑھا تھا اس طرح تمام استادوں کا ذکر کرتا ہے یہاں تک کہ نبیؐ تک یہ سلسلہ پہنچ جاتا ہے۔

غرض حضورؐ کے زمانے سے ہمارے زمانے تک قرآن کی حفاظت کے تین طریقے چلتے رہے۔ اس وقت سارے عالم میں سینکڑوں ہزاروں حافظ ہیں جن کو پورا قرآن یاد ہے۔ ترکی میں اندازہ لگایا گیا ہے کہ تقریباً ۲۵ ہزار حفاظ ہیں۔ ان کی تعداد عربی ممالک میں یقیناً اور زیادہ ہوگی۔

حضورؐ کی زندگی میں تو قرآن تھوڑا تھوڑا اترتا ہی رہا لیکن حضورؐ کی وفات کے قریب اس کو کتاب کی صورت میں مدوّن کیا گیا اسی لئے حضورؐ کے زمانے کا کوئی مکمل نسخہ نہیں ملتا۔

مسلمانوں میں اس وقت تاریخ لکھنے کا رواج نہیں تھا اس لئے اوّلین نسخوں کے بارے میں ہمیں تحقیق سے کچھ نہیں معلوم ہو سکتا۔ خیال کیا جاتا ہے کہ استنبول کی توپ قاپی سرائے میں جو نسخہ چند چھوٹی چھوٹی سورتوں پر مشتمل موجود ہے وہ حضورؐ کے زمانے کا ہے کیونکہ اس کے آخر میں لکھا ہے کہ اس کو عثمانؓ ابن عفان کاتب وحی نے لکھا ہے۔ خود کتب خانہ میں قرآن کے بعض

اوراق پائے جاتے ہیں جو حضرت عثمانؓ کی طرف منسوب ہیں۔ جس کے حروف کثرت استعمال سے مٹ گئے تھے تو ان کو دوبارہ لکھا گیا ہے۔ اس کے علاوہ وہاں کچھ اوراق یا کچھ چھوٹے چھوٹے اجزاء ایسے بھی پائے جاتے ہیں جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف منسوب ہیں، اس کے علاوہ خدیجؓ بن معوضہ بن سالمۃ الانصاری کا ۴۷ھ کا اور عقبہ بن عامر کا ۵۲ھ کا نسخہ بھی ملتا ہے۔ استنبول کے اسلامی میوزیم میں حضرت عمرؓ کے ہاتھ کا بھی ایک ورق ملتا ہے۔ انڈیا آفس کے کتب خانہ میں ایک ورق حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے خط میں ہے جس پر مغل بادشاہوں کی مہریں لگی ہوئی ہیں۔ اسی طرح تاشقند میں بھی ایک نسخہ ہے جو حضرت عثمانؓ کی طرف منسوب ہے روسی حکومت نے کمیونسٹ انقلاب سے پہلے اس کا عکس لے کر چھپوایا تھا۔

فنون لطیفہ اور قرآن :

قرآن بہت سے فنون لطیفہ کے آغاز کا باعث ہوا ہے۔ مثلاً تجوید سے تلاوت قرآن جو کہ اسلام کی دینی موسیقی ہے۔ گو وہ ایسی چیز ہے کہ صرف سنی ہی جا سکتی ہے۔ قرآن ہی کی کتابت نے عربی رسم الخط کو واضح شکل دی، اس کے علاوہ قرآن کو مختلف رنگوں میں لکھنا اس کی آرائش کرنا اور مختلف اقسام کی جلدوں کا بنانا وغیرہ اسلامی فنون لطیفہ بھی اسی سے شروع ہوئے۔ ہم اس بحث کو یہ کہہ کر ختم کر رہے ہیں کہ جرمنوں کا ان سب علوم میں بھی بہت حصہ ہے۔

تراجم قرآن :

مختلف اقوام کے درمیان زبانوں کا بہت اختلاف ہے، ایک دوسرے کی بات نہیں سمجھ سکتا اور قرآن تو تمام عالم کے لئے اترا تھا۔ اس لئے قرآن کا ترجمہ فہم و عمل کے لئے ضروری ہو گیا (یہاں نماز میں ترجمہ کی تلاوت کا سوال نہیں ہے) اور سب سے پہلا ترجمہ ایک صحابی ہی کی طرف منسوب ہے۔ جیسا کہ فقیہ الکبیر شمس الائمہ سرخسیؒ نے (مبسوط جلد اول صفحہ ۳۷) لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ ایرانیوں نے حضرت سلمانؓ کے پاس لکھا کہ وہ سورۂ فاتحہ کا ترجمہ فارسی میں لکھ دیں، چنانچہ ایران اس فارسی ترجمہ کو نماز میں پڑھا کرتے تھے اور یہ سلسلہ اس

وقت تک جاری رہا کہ عربی کے لئے ان کی زبانیں نرم پڑ گئیں ۔ فرید وجدی مرحوم نے تحقیق کی ہے (ادلۃ العلمیہ علی جواز ترجمۃ القرآن الی اللغات الاجنبیہ صفحہ ۵۸) کہ سلمان فارسیؓ نے یہ کام نبیؐ کی اجازت سے کیا تھا، (فرید وجدی البدایہ والنہایہ کا حوالہ دیتے ہیں۔ میرے علم میں نہیں کہ یہ کس کی کتاب ہے کیونکہ البدایہ والنہایہ ابن کثیر کی ہے جس میں اس کا ذکر نہیں ہے)

بزرک بن شہر یار نے عجائب الہند صفحہ ۲-۳ میں ذکر کیا ہے کہ علماء ہند نے دین کی تبلیغ کے لئے ۲۷۰ھ سے بھی پہلے قرآن کا ترجمہ کر لیا تھا اور شاید یہ ترجمہ سندھی یا ملتانی زبان میں تھا۔

جاحظ نے البیان والتبیین میں (جلد اول صفحہ ۱۴۹) لکھا ہے کہ موسیٰ بن سیار الاسواری متوفی ۲۵۵ھ قرآن کی تفسیر فارسی میں پڑھایا کرتے تھے۔ ہم تک علماء ماوراء النہر کا ۳۴۵ھ کا ترجمہ پہنچا ہے جو کہ انھوں نے ملک منصور بن نوح سامانی کے لئے کیا ہے اور ترجمہ میں طبری متوفی ۳۱۰ھ کی تفسیر کا خلاصہ بھی شامل کر دیا ہے۔ اس شکل میں قرآن کا ترجمہ و تفسیر تین زبانوں یعنی فارسی، مشرقی ترکی اور مغربی ترکی میں ملتا ہے۔ یہ سب نسخے بحمد اللہ ہم تک مخطوطات کی شکل میں پہنچ گئے ہیں اور سب کے سب مسلمانوں کے ترجمہ شدہ ہیں۔

غیر مسلموں میں سُریانی سب سے پہلے ہیں جنھوں نے قرآن کا ترجمہ کیا۔ کیونکہ ایک کتاب ایسی ملتی ہے جس میں کہ قرآن کی آیات کا سریانی میں ترجمہ ہے۔ یہ مخطوطہ چمڑے کے اوپر ہے اور مانچسٹر کے کتب خانے میں محفوظ ہے۔ منگانہ صاحب نے تحقیق کی ہے کہ یہ مخطوطہ بار صلیبی کا ہے جو کہ حجاج بن یوسف کا ہمعصر تھا یعنی یہ پہلی صدی ہجری کے آخر کا ہے۔ اس کے بعد اہل یورپ نے اندلس میں اس پر توجہ دی اور ۱۱۴۳-۱۱۴۱ء میں روبرتوس کیتیننسیس انگریز نے قرآن کو لاطینی میں ترجمہ کیا۔ اس کے بعد تو مسلم اور غیر مسلم علماء اس کو تمام زبانوں میں ترجمہ کرتے رہے۔

میں نے ۱۳۶۴ھ میں ایک کتاب "القرآن فی کل لسان" چھاپی ہے جو کہ دو امور پر حاوی ہے یعنی میری معلومات کی حد تک تمام زبانوں میں مکمل یا غیر مکمل تراجم کی فہرست اور نمونے کے لئے ہر زبان میں سورۂ فاتحہ کا ترجمہ، پھر میں نے ۱۳۶۵ھ اور ۱۳۶۶ھ میں اس کے مزید دو ایڈیشن

چھاپے، اس طرح پہلی طباعت میں صرف ۲۳ زبانوں کی تحقیق ہوئی تھی۔ دوسرے ایڈیشن میں ۴۳ زبانیں تھیں تیسرے میں ۶۷ زبانیں تھیں اور اگر اب مجھے چوتھے اڈیشن کے چھاپنے کے اسباب مہیا ہو جائیں تو میرے پاس سَو سے زیادہ زبانوں کا مواد موجود ہے، اور جہاں تک یاد پڑتا ہے ان میں سے ہر زبان میں ایک سے زیادہ ترجمے ہیں۔ مثال کے طور پر اردو میں سَو سے زائد ترجمے ہیں۔ ترکی تراجم، خطِ اویغوری، خطِ عربی اور خطِ لاطینی میں پائے جاتے ہیں۔ ترکی نیز فارسی دونوں میں پچاس پچاس ترجموں سے زیادہ ہیں۔ نیز روسی ترک اپنی زبان روسی رسم الخط میں ہی لکھتے ہیں مگر میرا خیال ہے کہ کمیونسٹ علاقوں میں وہ قرآن کا ترجمہ نہیں کر سکے۔ جہاں تک یورپ کی دوسری زبانوں کا تعلق ہے میری معلومات کی حد تک ہسپانوی جو کہ عربی رسم الخط میں خمیادو کہلاتی ہے اور لتوانیہ اور یوگوسلافیہ کی زبانوں میں تراجم پائے جاتے ہیں۔ ۱۹۵۹ء میں مجھے فرانسیسی میں قرآن کے ترجمے کی سعادت حاصل ہوئی تو اس کا پہلا اڈیشن تقریباً بارہ ہزار نسخوں کا دو ہفتوں میں ختم ہو گیا پھر اسی سال دوسرا اڈیشن قریباً پندرہ ہزار کا سال بھر سے کم عرصے میں ختم ہو گیا اور جس وقت کہ میں یہ سطریں لکھ رہا ہوں تیسرے اڈیشن کی تیاری ہو رہی ہے۔ اس ترجمہ میں تاریخ تدوین قرآن اور اس کی حفاظت کے اوپر ایک مقدمہ نیز یورپ کی مختلف زبانوں میں تراجم کی ایک فہرست شامل ہے۔ ذیل میں اس فہرست کا خلاصہ پیش ہے:

زبان			تعداد
۱۔ آراگن			۱
۲۔ اسوجیتہ			۴
۳۔ افریقانیہ	(ولندیزی لہجہ میں)	خطِ عربی میں	۲
		خطِ لاطینی میں	۴
۴۔ البانوی			۲
۵۔ خمیادو	(ہسپانوی خطِ عربی میں)		۲۵
۶۔ جرمن			۴۲
۷۔ انگلش			۵۷

زبان			تعداد
۸۔ یوکرینی			۱
۹۔ ایسپرانتو			۱
۱۰۔ پرتگالی			۴
۱۱۔ بلگیرین			۲
۱۲۔ بوشناق	(یوگوسلاوی)	خط عربی میں	۲
	(״ ״)	خط روسی میں	۲
	(״ ״)	خط لاطینی میں	۹
۱۳۔ بولونیہ		(خط عربی میں)	۱
״		(خط لاطینی میں)	۷
۱۴۔ بوہیمین			۳
۱۵ ترکی		(خط لاطینی میں)	۲۳
		(خط اویغوری قدیم میں)	۳
		(خط عربی میں، ڈاکٹر ماجد لیشارا وغلو کی فہرست کے مطابق)	تقریباً ۶۰

زبان	تعداد	زبان	تعداد
۱۶۔ ڈنمارک کی زبان میں	۳	۱۷۔ روسی	۱۱
۱۸۔ رومانوی	۱	۱۹۔ اطالوی	۱۱
۲۰۔ فرنچ	۳۳	۲۱۔ فن لینڈ کی زبان میں	۱
۲۲۔ لاطینی	۴۲	۲۳۔ ہنگیرین	۶
۲۴۔ نروجی	۱	۲۵۔ ولندیزی	۷
۲۶۔ ہسپانوی (خط لاطینی میں)	۱۸	۲۷۔ یونانی	۳

یہ ہفتہ وار صحیح معنوں میں ہماری سیاسی اور صحافتی اور ادبی تاریخ میں سنگِ میل ثابت ہوا۔ اس کا پہلا شمارہ ۱۳ جولائی ۱۹۱۲ء میں شائع ہوا تھا، جب ان کی عمر ۲۴ سال سے کچھ ہی اوپر تھی۔ تین سال کے بعد یہ بھی حوادثِ زمانہ کا مقابلہ کرتے ہوئے بند ہو گیا، لیکن سچ پوچھئے تو یہ آج بھی زندہ ہے، کیونکہ آج تک ہر ہفتہ وار کا مطمحِ نظر یہ رہا ہے کہ وہ الہلال کے معیار کو پہنچ جائے؛ یہ اور بات ہے کہ یاروں کے بہت زور مارنے پر بھی کسی کو اس کا انداز نصیب نہ ہو سکا۔

جیسا کہ عرض کر چکا ہوں، وہ ایک مذہبی خاندان میں پیدا ہوئے تھے، ان کی تعلیم بھی یکسر دینی علوم سے متعلق تھی، لیکن وہ اسی پر مطمئن نہیں ہو گئے، انھوں نے وسیع اور گوناں گوں ذاتی مطالعے سے اس پر اضافہ کیا۔ پھر انھوں نے دوسروں کی تقلید ہی پر قناعت نہیں کر لی، بلکہ اپنے غور و فکر سے اپنی راہ آپ نکالی۔ حافظہ اتنا قوی تھا کہ جو پڑھا اس کا بیشتر حصہ دماغ میں محفوظ رہا۔ شروع سے قرآن ان کے مطالعے اور غور و خوض کا منبع و مرکز رہا تھا۔ الہلال میں انھوں نے قرآن کو ایسے انوکھے اور دل نشیں انداز میں پیش کیا کہ اسے بالائے طاق پر سے اٹھا کر روزمرہ کے استعمال کی چیز بنا دیا۔

اپنے طویل تفکّر و تدبّر کے نتائج انھوں نے اپنی مشہور تصنیف ترجمان القرآن میں محفوظ کیے ہیں۔ افسوس کہ یہ تفسیر مکمل نہ ہو سکی۔ وہ نصف سے کچھ زیادہ شائع کر سکے تھے کہ سیاسی سرگرمیوں نے ان کے اوقات اور صلاحیتوں پر غاصبانہ بلکہ مخالفانہ قبضہ جما لیا اور وہ باقی حصے کی تفسیر قلم بند نہ کر سکے، ہمیں اعتراف ہے کہ یہ علمی اور مذہبی دنیا کا عظیم نقصان ہے لیکن اگر ہم مسئلے کو اس پہلو سے دیکھیں کہ بیشتر بنیادی مسائل قرآن کے نصف اول میں آ گئے ہیں اور ان سے متعلق انھوں نے اپنے افکار شائع شدہ دو جلدوں میں درج کر دئے ہیں تو اس نقصان کا غم کچھ ہلکا ہو جاتا ہے۔ اس سے بھی بڑھ کر ایک اور بات ہے۔ یہ ہے اُن کا اندازِ فکر اور اسلوب بیان۔ اگر ہم واقعی پوری توجہ اور انشراحِ صدر سے ان دونوں جلدوں کا مطالعہ کریں تو ناممکن ہے کہ ہم ان کے سوچنے کے طریقے سے متاثر نہ ہوں اور ہمیں معلوم نہ ہو جائے کہ وہ قرآن کو کس ڈھنگ سے مطالعہ کرنے کے

خواہش مند تھے۔ یوں ان کے دکھائے ہوئے رستے پر چل کر آپ خود بقیہ پاروں کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔ گویا ترجمان القرآن محض ترجمہ و تفسیر ہی نہیں، بلکہ ایک نئی تفسیر کی رہنما بھی ہے۔ میرے نزدیک ترجمان القرآن کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس نے یونانیات اور اسرائیلیات سے قطع نظر کر کے علوم و دعوتِ قرآن کو دوبارہ اپنی اصلی شکل میں پیش کیا، جو شارع عام کا مقصود اور صدرِ اول کا اعتقاد تھا

الہلال میں انھوں نے کئی خالص ادبی مضامین قلم بند کیے تھے، لیکن اس کے بعد حالات کے تقاضے انھیں اس کوچے سے دور لے گئے۔ شعر و شاعری پہلے ترک ہو گئی تھی، اب ادب بھی مجبوراً چھوٹ گیا۔ حسن اتفاق سے آخری قید کے دوران میں انھوں نے بعض ادبی مضامین خطوط کی شکل میں حوالۂ قلم کیے، جو بعد کو غبارِ خاطر کے عنوان سے شائع ہوئے۔ الہلال ان کے عہدِ شباب کی یادگار ہے، غبارِ خاطر عہدِ کہولت بلکہ بڑھاپے کی۔ لیکن کوئی شخص اسے پڑھ کر یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ کسی تھکے ہوئے دماغ یا قلم کی تخلیق ہے، یہاں بھی ان کے ذہن کی گرم جولانی، اور قلم کی گل افشانی میں وہی وسعت اور دلکشی ہے، جو روزِ اول سے ان سے منسوب رہی تھی۔ اسے دیکھ کر پھر ایک مرتبہ افسوس کرنا پڑتا ہے کہ علم و ادب نے ان کی ذات میں سیاست کی بارگاہ پر کتنی قربانی دی۔ اگر وہ اور تمام مشغولیتوں سے قطع نظر کر کے اپنے آپ کو علم و ادب ہی کے لیے وقف رکھتے تو نہ معلوم آج اردو کے خزانے میں کیسے کیسے قیمتی جواہر کا اضافہ ہو گیا ہوتا۔

میں پھر وہی بات دہراؤں گا، جو میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ جس شخص نے ہماری تہذیب و ثقافت کو اتنا کچھ دیا ہے، کیا وہ کبھی مر سکتا ہے؟ اور اگر اس کے باوجود وہ مر جائے یعنی بھلا دیا جائے، تو ہم سے زیادہ نا اہل اور بدقسمت اور کون ہوگا!

(بہ شکریہ اردو پروگرام، آل انڈیا ریڈیو۔ دہلی)

عبداللطیف اعظمی

مولانا آزاد کی دسویں برسی ـــــ ایک رپورتاژ

مولانا ابوالکلام آزاد نے ملک کی، قوم کی اور علم و ادب کی جو شاندار خدمت کی ہے، اور اپنے
دور میں وہ جس مرتبے اور مقام کے رہنما اور عالم تھے، اس لحاظ سے ہم نے ان کو یاد نہیں رکھا، ان کی کوئی
یادگار قائم نہیں کی، چھوٹے پیمانے پر بھی ہر سال پابندی کے ساتھ ان کی یاد کو تازہ کرنے کی کوئی منظم کوشش
نہیں کی۔ ہمیں خوشی ہے کہ امسال، ان کی دسویں برسی کے موقع پر، اپنے فرض کو پورا کرنے اور ان کی
یاد کا حق ادا کرنے کی ایک کوشش کی گئی ہے۔ خدا کرے کہ یہ کامیاب کوشش کوئی مستقل شکل اختیار کر لے
اور مولانائے مرحوم کی شایان شان ہم ہر سال ان کی برسی منا سکیں، اس طرح کہ ان کے مقاصد زندگی کی ترویج
اور نشر و اشاعت بھی ہو سکے اور سیاست، علم اور اعلیٰ مذہبی و اخلاقی اقدار کو فائدہ بھی پہنچے۔

مولانا کی دسویں برسی منانے کے لئے میر مشتاق صاحب کی کوششوں سے، ۲۲ فروری کی
صبح کو، مولانا کے مزار پر ایک بہت اچھا اجتماع ہوا۔ ہمارے صدر جمہوریہ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب تشریف
لائے، مولانا آزاد کے مزار پر پھول چڑھائے، فاتحہ پڑھی اور جلسے کی مسند صدارت کو عزت بخشی، ہماری
وزیر اعظم شریمتی اندرا گاندھی بھی تشریف لائیں اور مولانائے مرحوم کو خراج عقیدت پیش کیا۔ اپنی مختصر تقریر
میں مولانا کی سیاسی اور علمی خدمات کو سراہا، ان کی انسان دوستی، ان کے سیکولر خیالات و افکار، اور قومی
یکجہتی اور مشترک تہذیب و زبان کے لئے ان کی کوششوں کو یاد کیا اور اس چراغ کو روشن رکھنے پر زور دیا کہ
اسی میں قوم کی زندگی ہے، ملک کا مفاد ہے اور دراصل یہی ان کی سب سے بڑی یادگار ہے۔ اس تقریر کے
بعد جناب سلام مچھلی شہری نے نظم پیش کی، جو شاعرانہ خوبیوں کے ساتھ ساتھ موقع و محل اور وقت کی ترجمان

تھی۔ یہ نظم ایک مقامی روزنامے میں شائع ہو چکی ہے اس لیے یہاں پیش کرنے کی ضرورت نہیں، البتہ میری خواہش پر سلام صاحب نے اس نظم میں حسب ذیل شعروں کا اضافہ کیا ہے، جو کہیں شائع نہیں ہوئے ہیں، اس لئے ان کو درج کرتا ہوں۔ نظم کا عنوان ہے "ابوالکلام آزاد کی یاد میں"۔ غیر مطبوعہ شعر یہ ہیں:

ان ہی کی یاد میں موجود گی "صدرِ وطن"
ہے جن کے چہرے پہ ان کا ہی عکس جلوہ فگن
جو صدر ہند ہیں پر گرمیِ صرف "ذاکر" ہیں
جو اہل فن کے مربی ہیں، نور شاعر ہیں
ابوالکلام کہ تھے بلبلِ بہارِ چمن
ان ہی کی یاد میں آئی ہیں "جانِ بزمِ وطن"
وہ "جانِ بزم وطن" اندرا کہیں جن کو
نئی حیات کی دلکش فضا کہیں جن کو

اس کے بعد جناب کنور مہندر سنگھ بیدی سحر تشریف لائے اور حسب ذیل قطعات کے ذریعہ مولانا آزاد مرحوم کو اپنا خراج عقیدت پیش کیا:

ملک و ملت کو ناز ہے تجھ پر — تا قیامت رہے گی تیری یاد
قید خانے میں خود رہا برسوں — ملک کو قید سے کیا آزاد

ملک اور قوم کے عقیدت مند — یاد کرتے رہیں گے کام ترا
مرحبا اے ابوالکلام آزاد! — تا قیامت رہے گا نام ترا

کس قدر عزم تھا جواں اپنا — کتنا روشن تھا اپنا مستقبل
جب کہ آزاد اور نہرو تھے — مادرِ ہند کا دماغ اور دل

ہر طرف بغض ہے کدورت ہے پھر سے آمادۂ فساد ہیں لوگ
آج پھر ملک کو ضرورت ہے آ کہ تیرے خلوص و دانش کی

اس موقع پر تقریباً تمام مرکزی وزیر موجود تھے، وزیر داخلہ شری چوہان، وزیر تعلیم شری تری گون سین، وزیر غذا شری جگجیون رام، وزیر اطلاعات ونشریات شری کے کے شاہ، وزیر صنعت شری فخر الدین علی احمد، نائب وزیر شری بھگوت سنگھ آزاد، نائب وزیر شری یونس سلیم۔ صدر جمہوریہ کی تشریف آوری سے قبل ان کی باہمی گفتگو کافی دلچسپ تھی۔ چند وزیر آچکے تھے اور وہ لوگ اسٹیج کے نیچے مولانا کے مزار سے مل کر فرش پر بیٹھ گئے۔ جب جگجیون رام صاحب تشریف لائے تو بعض وزیروں نے ان سے کہا کہ وہ اسٹیج پر تشریف رکھیں، انھوں نے اِدھر اُدھر دیکھا اور زینے پر بیٹھ گئے جو اسٹیج پر چڑھنے کے لئے بنایا گیا تھا۔ تھوڑی ہی دیر میں کے کے شاہ تشریف لائے۔ ۱۸ فروری کو انھوں نے یوم غالب کے مشاعرے کی صدارت فرمائی تھی اور اپنی صدارتی تقریر میں غالبؔ کے موقع ومحل کے مطابق بہت مناسب شعر پیش کئے تھے۔ انھوں نے جگجیون رام صاحب کو زینے پر بیٹھے ہوئے دیکھا تو برجستہ فرمایا، یہ غالبؔ کا زمانہ نہیں ہے جگجیون رام کہ آپ فرمادیں گے:

بیٹھے ہیں رہ گزر پہ ہم، کوئی ہمیں اٹھائے کیوں

وزیر اعظم شریمتی اندرا گاندھی آئیں تو سب نے کھڑے ہو کر ان کا خیر مقدم کیا۔ غیر وزیروں میں سے کسی نے کہا: اب آپ لوگوں کی سربراہ آگئیں اب تو اسٹیج پر تشریف رکھئے۔ وزیروں نے اندرا جی سے آگے بڑھنے کو کہا، انھوں نے فرمایا دھکتے میں وہاں بھی پہنچ جائیں اور وزیروں کے جھرمٹ میں اسٹیج پر پیر لٹکا کر بیٹھ گئیں۔ انھوں نے وہاں سے ماحول کا جائزہ لیا، جامع مسجد کے حسین منظر کو دیکھا، اس کے ارد گرد کباڑیوں کی دوکانوں پر نظر ڈالی اور فرمایا، یہاں پر کیا ہو رہا ہے؟ ان کا اشارہ ان سڑکوں اور دوکانوں کی تعمیر کی طرف تھا، جو ایک عرصے سے وہاں جاری ہے اور جامع مسجد کے علاقے کو صاف ستھرا رکھنے اور اس کو خوبصورت بنانے کے لیے کیا جا رہا ہے۔ انھوں نے کہا، کباڑیوں کی ان دوکانوں سے جامع مسجد کا حسن بالکل چھپ گیا ہے۔ افسوس کہ اس وقت کوئی ایسا شخص نہیں

تھا، جو اس علاقے کی اسکیموں سے پوری طرح واقف تھا اور ان کو صحیح صورت حال بتلاتا اور ان کے اس شوق سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتا۔ میر صاحب وغیرہ نو راشٹرپتی کے استقبال میں مصروف تھے۔

دلی کے ایک مقامی کالج، دیال سنگھ، میں بھی مولانا آزاد کی برسی منائی گئی اور استادوں اور طالب علموں نے اس موقع پر جو تقریریں کیں وہ جذبات اور خیالات کے لحاظ سے بہت اچھی تھیں۔ مگر بعض مقرروں سے ملنے اور گفتگو کرنے کے بعد میں نے محسوس کیا ہے کہ ہندی میں مولانا پر بہت کم لکھا گیا ہے۔ اس طرف خاص طور پر توجہ کرنے کی ضرورت ہے، نئی نسل تو آج بھی نصاب تعلیم کے علاوہ، غالباً انگریزی کی کتابیں اور رسالے نہیں پڑھتی، لیکن پچھلے دنوں انگریزی کے خلاف جو مظاہرے کئے گئے ہیں، ان کے پیش نظر مولانا آزاد اور دوسرے مسلم قوم پرور رہنماؤں کے متعلق ہندی میں زیادہ سے زیادہ لکھنے کی ضرورت ہے۔

"مولانا آزاد کے انتقال کو دس سال ہو گئے، ہندوستان کے اس عظیم رہنما کو کچھ لوگ بھولتے جا رہے ہیں۔" ہماری زبان نے اپنے اداراتی نوٹ میں لکھا ہے۔ کچھ اسی طرح کی بات روزنامہ "دعوت" نے بھی لکھی ہے: "مولانا اپنے وقت کی بہت قدآور شخصیت تھے، مگر احسان ناشناس زمانہ انھیں بھولتا جا رہا ہے۔" مگر سوال یہ ہے کہ انھیں کس نے یاد رکھا ہے؟ ہمارے مسلم اخبارات دوسروں سے شکایت کرتے ہیں کہ مسلمان رہنماؤں کو یاد نہیں کیا جاتا۔ مگر یہ مسلم اخبارات خود بھی کچھ کرتے ہیں؟ مولانا آزاد کی دسویں برسی پر مسلم اخبارات کو اٹھا کر دیکھ جائیے ہر طرف سناٹا نظر آئے گا۔ روزنامہ الجمعیۃ نے مولانا آزاد کی برسی کی خبر شائع کرتے وقت دلی کے کانگرسی رہنماؤں سے شکایت کی ہے کہ فلاں فلاں دو اشخاص کے علاوہ اور کوئی بھی جلسے میں موجود نہیں تھا۔ مگر خود اس اخبار کو اداریہ نہ سہی ایک نوٹ لکھنے کی بھی توفیق نہیں ہوئی۔ اگر کسی کو اداریہ لکھنے کی توفیق ہوئی تو وہ ایک غیر مسلم روزنامہ ہے۔ اردو کے مشہور روزنامہ تیج نے اپنے ۲۳ فروری کے شمارہ میں مولانا پر ایک اداریہ سپرد قلم کیا ہے، جس میں اس نے مولانا کو کھل کر خراج عقیدت پیش کیا ہے۔

ریڈیو کے مختلف پروگراموں میں بھی ہر سال مولانا کی یاد میں تقریریں اور فیچر نشر کیے جاتے ہیں حسب معمول امسال بھی ۲۲ فروری کو مولانائے مرحوم کی یاد کو تازہ کیا گیا اور ان کی روح کو خراج عقیدت پیش کیا گیا۔ اردو تقریروں کے سکشن سے، جو ایک طویل عرصے سے قائم ہے اور جس سے ہمیں اردو کے اچھے پروگراموں کی توقع ہوتی ہے، جو پروگرام نشر ہوا وہ کچھ کمزور سا تھا۔ مولانا آزاد کی تحریروں کی بنیاد پر ایک فیچر مرتب کیا گیا تھا، شاید کسی اچھے مقرر کا انتظام نہ ہو سکا، اس لیے خلا کو پُر کرنے کے لیے ایک پروگرام شامل کر لیا گیا۔ اس فیچر کا عنوان تھا "اسوۂ آزاد"۔ میرے خیال میں پچھلے سال بھی اسی عنوان سے یہی پروگرام نشر کیا گیا تھا۔ "اسوہ" کے لفظی معنی جو بھی ہوں، لیکن اردو میں اس کا استعمال آنحضرتؐ کے لئے مخصوص ہو گیا ہے۔ اس لیے کسی اور کے لیے استعمال کرنا ذرا نامناسب ہے، جناب ساغر نظامی صاحب تو اس قسم کی باریکیوں سے واقف ہیں، اس لیے اس عنوان کو دیکھ کر تعجب ہوا۔ اس سے قطع نظر یوں بھی موضوع کے لحاظ سے اس فیچر کا یہ عنوان صحیح نہیں تھا۔

خوشی کی بات ہے کہ دہلی ریڈیو کے دوسرے پروگراموں میں بڑی پر اثر اور فکر انگیز تقریریں نشر ہوئیں، اردو مجلس سے تین تقریریں نشر ہوئیں اور تینوں ایک سے ایک اچھی: ڈاکٹر تاراچند کو مولانا کے ساتھ وزارت تعلیمات میں سکریٹری کی حیثیت سے کام کرنے کا موقع ملا تھا، انھوں نے قومی یکجہتی اور مولانا آزاد کے عنوان سے تقریر کی، پروفیسر خواجہ غلام السیدین کو بھی مولانا کے ساتھ کام کرنے کا شرف حاصل ہوا ہے، ان کی تقریر کا عنوان تھا "مولانا آزاد بحیثیت انسان"۔ پروفیسر آل احمد سرور اردو کے معتمد نقاد اور بہترین انشا پرداز ہیں، ان کی تقریر تھی "مولانا آزاد کا اجتہاد اردو نثر میں"۔ بڑی دلکش تقریر تھی۔ ان تقریروں کی نقلیں حاصل کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے، انشاء اللہ جامعہ کے اگلے شمارے میں ہم شائع کر سکیں گے۔ کسی اور پروگرام کے تحت جناب ایم این مسعود صاحب نے انگریزی میں تقریر کی تھی، عنوان تھا، "مولانا آزاد جیسا کہ میں ان کو جانتا ہوں"۔ موصوف کو بھی مولانا آزاد کے ساتھ کام کرنے کا فخر حاصل ہے انھوں نے اس کی نقل بھیجنے کا وعدہ کیا ہے، انشاء اللہ اس کا ترجمہ بھی کسی مناسب موقع پر پیش کیا جائے گا۔ شری کے ڈی مالویہ کی بھی ایک تقریر نشر ہوئی تھی، عنوان تھا "مولانا صاحب کو میں بھی جانتا

تھا۔" میں یہ تقریر نہ سن سکا۔ شاید ہندی میں رہی ہوگی، بہرحال اسے بھی حاصل کرنے کی کوشش کر رہا ہوں اور چاہتا ہوں کہ مولانا آزاد سے دلچسپی لینے والوں کو اس سے بھی واقف کرانے کی کوئی صورت نکالوں۔

دہلی ریڈیو کے اکسٹرنل سروسز کے تحت اردو پروگرام کے نام سے نہایت مفید اور اچھی تقریریں نشر ہوتی ہیں۔ یہاں سے جناب مالک رام صاحب نے مولانا آزاد کی ادبی خدمات پر ایک تقریر کی تھی، یہ تقریر جامعہ کی اسی اشاعت میں شائع کی جا رہی ہے۔ ساہتیہ اکیڈمی نے مولانا آزاد کی کتابوں اور ان کے مضامین وغیرہ کو مرتب کر کے شائع کرنے کا جو پروگرام بنایا ہے، اس کی ذمہ داری مالک رام صاحب پر ہے۔ اس لئے اس عنوان پر ان کو تقریر کرنے کا حق تھا۔

اوپر جن کوششوں کا ذکر کیا گیا ہے، وہ ہنگامی حیثیت کی ہیں اور عوامی سطح پر کی گئی ہیں، مگر ضرورت ہے کہ علمی سطح پر کچھ کام شروع کیا جائے۔ ہمارے ایک دوست کوشش کر رہے ہیں کہ مارچ میں ایک اجتماع کیا جائے، جس میں مولانا آزاد کے ثقافتی اور سیاسی افکار پر ایک سمپوزیم کیا جائے اور مولانا آزاد کی تصانیف اور جو کتابیں خود مولانا آزاد پر لکھی گئی ہیں۔ ان کی ایک نمائش بھی کی جائے۔ اس کام میں دلّی کے کچھ بااثر حضرات حصّہ لے رہے ہیں، اس لیے امید ہے کہ یہ کوشش کسی نہ کسی حد تک ضرور کامیاب ہوگی۔ اس طرح کے اجتماع کی تیاری کے لیے جس قدر وقت چاہیئے، وہ نہیں ہے، لیکن اگر کسی معیاری کام کی بنیاد پڑ جائے تو یہ بجائے خود ایک بڑا کام ہے۔

مولانا آزاد پر بہت کچھ لکھا گیا ہے، مگر ابھی کوئی مکمل اور جامع کتاب نہیں لکھی جا سکی، جس میں مولانائے مرحوم کی شخصیت اور کارناموں کا بھرپور جائزہ لیا گیا ہو۔ اس سال مرحوم کی دسویں برسی کے موقع پر ڈاکٹر عابد رضا بیدار کی ایک وقیع کتاب شائع ہوئی ہے۔ بیدار صاحب کو جن موضوعات سے دلچسپی ہے، ان میں مولانا آزاد بھی شامل ہیں، اس لیے مجھے امید ہے کہ اس کتاب سے مولانا کی زندگی اور کارناموں کے وہ پہلو

سامنے آئیں گے جو کسی حد تک تاریکی میں تھے۔ میں نے اس وقت جلدی میں صرف ورق گردانی کی ہے۔ اس میں مولانائے مرحوم کی موقع موقع سے بہت سی تحریریں بھی پیش کی گئی ہیں۔ ان میں بعض ایسی تحریریں بھی ہیں جو آسانی سے آج ہر شخص کو میسر نہیں آسکتیں، ہم چاہتے ہیں کہ ان میں سے بعض کی آپ بھی سیر کرلیں۔ "مسئلہ خلافت اور جزیرۃ العرب" کے نام سے مولانا کے ابتدائی دور میں ایک رسالہ شائع ہوا تھا۔ یہ دراصل مولانا کا ایک خطبۂ صدارت تھا، جو بنگال کی صوبجاتی خلافت کمیٹی کے زیر اہتمام شائع ہوا تھا، بعد میں مولانا کی نظر ثانی کے بعد البلاغ پریس سے دوبارہ شائع کیا گیا۔ مولانا پیغمبروں اور بیسویں صدی کے رہنماؤں کے طریق کار کے فرق اور اختلاف پر لکھتے ہیں:

"۱۹۱۱ء میں جبکہ میری موجودہ پبلک زندگی کا بالکل ابتدائی عہد تھا، مجھے موقع ملا کہ اپنی آئندہ زندگی کے لیے ایک مذہب عمل قرار دے لوں۔ خدمت ملک و ملت کے دشت ناپیدا کنار کی طرف قدم اٹھاتے ہوئے، اصول عمل کی مختلف راہیں میرے سامنے تھیں اور میں چاہتا تھا کہ میرا سفر اس دانشمند مسافر کی طرح ہو جس نے سفر سے پہلے راہ و منزل کے تمام مرحلوں پر غور کر لیا ہے، اس طوفانی کشتی کی طرح نہ ہو جس نے ہوا کے جھونکوں اور سمندر کی موجوں پر اپنے سفر کا رخ اور کنارے کی جستجو چھوڑ دی ہے، اس وقت اپنے مذہب عمل کی نسبت جن اصولی مسائل کا میں نے قطعی فیصلہ کر لیا تھا، ان میں ایک خاص مسئلہ یہ بھی تھا کہ اپنی زندگی کے ہر حصے میں ہمیشہ مجلسوں کی صدارت، انجمنوں کے عہدوں اور اسی طرح کے تمام رئیسانہ اور رسمی منصبوں سے یک قلم کنارہ کش رہوں۔

یہ فیصلہ دراصل میرے ایک بنیادی اور دینی اعتقاد کا ایک قدرتی نتیجہ تھا۔ میں نے اپنے لیے جو راہ عمل منتخب کی تھی وہ دعوت و تبلیغ کی راہ تھی؛ موجودہ زمانے کی مصطلحہ لیڈر شپ کی راہ نہ تھی۔ میرے سامنے اتباع و اقتدار کے لیے نوع انسانی کے ان مخصوص افراد کا نمونہ تھا جو دنیا میں خدا کے رسولوں اور پیغمبروں کے نام سے پکارے گئے ہیں اور جن کے طریق عمل کو اسلام کی اصطلاح میں حکمت اور سنت سے تعبیر کیا گیا ہے۔ میں اپنی راہ طلبی کا ہاتھ ابراہیم اور محمد (علیہم الصلوٰۃ والسلام) کے رہنما ہاتھوں میں دیدینے کے لیے مضطر تھا؛ گریبالڈی، میزینی یا گلیڈ اسٹون اور پارنل بننے کا عشق

میرے اندر تھا۔ پس یہ تو ضروری تھا کہ میرا وجود کسی گوشۂ گمنامی و نامرادی میں خدمت و محنت کا ایک غیر دلچسپ منظر ہوتا یا انسانوں کے کسی ہجوم میں پکارنے والے کی بے پروا پکار: لیکن یہ بالکل ناممکن تھا کہ بیسویں صدی کے فراموش کردہ عہد نبوت و مذاہب کا ایک دلدادہ۔ انجمنوں کا عہدہ دار اور مجلسوں کا باقاعدہ پریسیڈنٹ ہو، خدا کے رسولوں کا طریق خدمت و دعوت اور بیسویں صدی کے لیڈروں کا طریق ریاست و حکومت ایک زندگی میں جمع نہیں ہو سکتے"[۱]...

۱۹۰۷ء کی ایک نادر تحریر کا ایک مختصر اقتباس ملاحظہ ہو:

"مغربی سیاح اور مورخین کے ملمع کار اور پر از تعصب قلم نے جن عجیب پالاکیوں سے اورنگ زیب کی فرضی تصویر کھینچی ہے، وہ دنیا کے اس متمدن ترین خطے کے قلمی فریبوں کی فہرست میں ہمیشہ نمایاں رہے گی اس شریفانہ مصوری کی انجام دہی کے لیے باعزت مصوروں کو دوسروں کا دست نگر ہونا پڑا، جس قسم کے رنگ و روغن کی ضرورت تھی اس کا کافی ذخیرہ متعصبانہ اور سرسری نظر، سطح بینی، غلط واقعات، پر از کذب روایات اور مدلسانہ تصص نے پیشتر ہی سے فراہم کر دیا تھا۔"

"سچ اور جھوٹ کی باہمی کشمکش میں اخلاق کی طرف سے اطمینان دلایا گیا ہے کہ اول الذکر کی فتح یقینی ہے۔ مگر یاد رکھنا چاہئے کہ یہ فتح بھی چند قدرتی آسانیوں اور آثار کا نتیجہ ہے۔ اگر یہ آثار مفقود ہو جائیں اور بعض اوقات ایسا ہوا بھی ہے تو سچائی کی دبی چنگاریوں کو جھوٹ کی راکھ کے ڈھیر میں ڈھونڈھنا ایک بے سود محنت ہو جائے، ایک بڑی علامت اختلاف اور تعدد و تنوع بیان ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ یورپ اور بالخصوص انگلستان کے تاریخی اسٹیج پر جب مغل اعظم کا دربار منعقد ہوتا ہے تو کوئی فرماں روا اس قدر مختلف، متعدد اور گاہ گاہ متضاد صورتوں میں نظر نہیں آتا، جس قدر ظلم و تعصب کا یہ فرضی دیوتا اورنگ زیب عالمگیر۔ اس کے خط و خال غایت عجیب اور حیرت زا ہیں، کہیں سے خشونت اور تنتی ظاہر ہوتی ہے اور کہیں نرمی اور رحم دکھل

---

[۱] مولانا ابوالکلام آزاد از ڈاکٹر عابد رضا بیدار، صفحہ ۷۵

کا اثر ہویدا ہے۔ ایک تصویر میں وہ ہلاکت کا دیوتا ہے، مگر اس کی پشت پر جو تصویر بنی ہے اس میں حسن کی دیبی بنا کھڑا ہے، اگرچہ آخری اوصاف کا اظہار بھی پوشیدہ مصالح پر مبنی ہے، مگر اختلاف اور اس درجہ تضاد نما اختلاف بے معنی نہیں ہو سکتا[1] ....

مولانا آزاد کی یہ تحریر پڑھ کر مجھے مولانا شبلی کا مشہور شعر یاد آ گیا:

تمھیں لے دے کے ساری داستاں میں یاد ہے اتنا
کہ عالمگیر ہندو کُش تھا، ظالم تھا، ستمگر تھا

پاکستان میں مولانا آزاد کی کتابیں بہت مقبول ہیں، یہاں تک کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ہندوستان سے بھی زیادہ وہاں بکتی ہیں، مگر وہاں کی حکومت اس کی پوری احتیاط رکھتی ہے کہ سرکاری ذرائع سے ان کا کوئی ذکر نہ آنے پائے، اس لیے یہ توقع رکھنا کہ وہاں کے ریڈیو نے بھی مولانا آزاد کی برسی پر کچھ نشر کیا ہوگا، سراسر عبث ہے۔ البتہ مولانا ئے مرحوم کے عقیدت مند مولانا غلام رسول مہر اور بیباک ہفت روزہ چٹان (لاہور) کے اڈیٹر جناب شورش کاشمیری مولانا کی یاد کا چراغ ہر حالت میں روشن رکھتے ہیں اور ابوسلمان شاہجہاں پوری نے مولانا آزاد کی یادگار میں ایک ادارہ قائم کر رکھا ہے اور وہ کچھ نہ کچھ کرتے رہتے ہیں۔ کئی سال سے مولانا کے خطوط کا ایک مکمل اور جامع مجموعہ مرتب کر رہے تھے، خوشی کی بات ہے کہ امسال اس دسویں برسی کے موقع پر وہ شائع ہو گیا ہے۔ میری خواہش پر، اس رپورتاژ کے لئے انھوں نے ایک پیشگی کاپی بھجوائی ہے، مگر اس دور میں جبکہ دنیا سمٹ کر مختصر سے مختصر تر ہو گئی ہے اور فاصلے روز بروز کم ہوتے جا رہے ہیں، ہندوستان اور پاکستان کے فاصلے بڑھ گئے ہیں، اس کتاب کو روانہ ہوئے کافی دن ہو گئے ہیں، مگر دیکھئے کب موصول ہوتی ہے۔ یہ رپورتاژ اگرچہ اس مجموعۂ خطوط سے محروم رہا، مگر قارئین جامعہ کو اس سے مستفید کرنے کی کوئی نہ کوئی اور صورت نکل آئے گی ——— یار زندہ صحبت باقی

---

[1] مولانا ابو الکلام آزاد صفحہ ۲۸۹

سعید انصاری

رفتار تعلیم

نوجوان اور ڈاکٹر کلو وِلیس مقصود :

یوں تو یونیورسٹیوں کے کنووکیشن میں ہندوستان کے بڑے بڑے ماہرینِ تعلیم یا قومی زندگی کے ممتاز اشخاص ہمیشہ مدعو کئے جاتے ہیں، اور وہ ہندوستان کی تعلیم سے متعلق اپنے بیش بہا خیالات کا اظہار کرتے ہیں، لیکن اس سال جموں وکشمیر یونیورسٹی نے اپنے ہاں جلسہ تقسیم اسناد کے موقع پر عرب لیگ کے خاص نمایندے ڈاکٹر کلو وِلیس مقصود کو مدعو کیا تھا جنھوں نے نوجوانوں کے مسئلے، ان کے ضبط ونظم اور قومی زندگی میں ان کے حصے سے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ عام خیالات سے ذرا مختلف ہیں، اس لئے 'رفتار تعلیم' کے قارئین کی دل چسپی کا باعث ہوں گے، وہ کہتے ہیں کہ

"نوجوانوں کو انھیں اپنے ملک کے عام حالات سمجھنے کا پورا موقع دینا چاہئے۔ انھیں اپنے قومی مقاصد سے اور زیادہ باقاعدہ اور گہرے انداز میں وابستہ ہونے کا موقع ہونا چاہئے۔ ہمارے نوجوان اسی وقت ٹھیک انداز میں کام کریں گے جب وہ یہ سمجھیں گے کہ ان کے مسئلے خواہ کتنے ہی سہم اور پریشان کن کیوں نہ ہوں، اور ان کی تکالیف خواہ کتنی ہی شدید اور فوری کیوں نہ ہوں، وہ ملک کی عام پریشان حال سماجی اور معاشی اسباب کا نتیجہ ہیں۔ لیکن جو شکایات طلبا اور نوجوانوں کی مخصوص ہیں، ان پر فوری توجہ ہونی چاہئے اور ان کا خاطر خواہ علاج کرنا چاہئے۔ لیکن نوجوانوں کو بھی اپنی شکایتوں کے سلسلہ میں یہ سمجھنا چاہیئے کہ وہ بھی ملک کے عام حالات کا نتیجہ ہو سکتی ہیں۔ نوجوانوں کو صرف اپنی ہی ذات سے تعلق نہیں رکھنا ہے بلکہ ان کا پوری قوم سے واسطہ ہے۔ دوسری طرف ہمارے رہنماؤں کا بھی فرض ہے کہ جو انتظامی اور نفسیاتی دیواریں ان کے اور نوجوانوں کے

درمیان حایل ہیں، انھیں ان سے گزر کر ان سے معاملہ کرنا ہے۔ انھیں یہ بھی سوچنا ہے کہ سماج میں نوجوان ایک حوصلہ مند عنصر ہوتا ہے۔ ملک و قوم کا مستقبل اس کے ہاتھوں میں ہے اور جب یہ مستقبل اسے تاریک یا دھندلا دکھائی دیتا ہے، تو اس کی پریشانی اور بے چینی بڑھ جاتی ہے اور ناراضگی اور غصہ کے اظہار کی مختلف شکلیں اختیار کرلیتی ہے۔ یہ صورتِ حال ان ملکوں میں اور بھی نازک ہوجاتی ہے جو ابھی ترقی کے راستے پر گامزن ہیں۔ ان ممالک کے بوڑھے اور عمر رسیدہ آزادی و ترقی کی کشاکش سے دوچار ہوچکے ہیں اور وہ ایک گونہ اس کا پھل کھا رہے ہیں، لیکن یہ نوجوان ہنوز اس کشاکش سے محفوظ ہیں اور اس کے نتائج سے بھی محروم۔

نوجوانوں کے لئے اس زندگی میں بڑا موقع ہے۔ ان کی نت نئی تبدیلیوں کی خواہش، ان کے علم کی پیاس، ان کے زیادہ سے زیادہ حصول کی کوشش سب اس بات کی مقتضی ہیں کہ وہ اپنے ملکی اور قومی مسایل کا اپنے بڑوں اور زیادہ تجربہ کار بزرگوں کے ساتھ صحیح سے صحیح حل سوچیں گے اور زندگی کے نئے افق تلاش کریں گے۔ اس طرح ان میں ایک توازن اور ہم آہنگی رہے گی جو جدید دنیا سے انھیں وابستہ رکھے گی۔"

موجودہ نظامِ تعلیم کی بے روحی

آل انڈیا ایجوکیشنل کانفرنس ہندوستان کی ایک غیر سرکاری جماعت ہے جس کا ہر سال ہندوستان کے کسی نہ کسی بڑے شہر میں اجلاس ہوتا ہے اور جہاں تعلیم کے مختلف میدانوں میں کام کرنے والے اشخاص جمع ہوتے ہیں اور اپنے اپنے موضوع پر مقالے پڑھتے ہیں۔ اس کانفرنس کا افتتاح کوئی بڑا آدمی کرتا ہے اور خطبۂ صدارت تعلیم کا کوئی ماہر دیتا ہے۔ اس سال یہ کانفرنس گزشتہ دسمبر میں مدراس میں ہوئی تھی۔ اس کا افتتاح مدراس کے گورنر سردار اجل سنگھ نے کیا تھا، استقبالیہ خطبہ ڈاکٹر مدالیار نے دیا تھا اور اصل اجلاس کی صدارت پروفیسر ڈی سی شرما کے حصہ میں آئی تھی۔ ان میں سے ہر ایک نے اپنی اپنی علمی حیثیت کے مطابق اپنا حق ادا کیا تھا اور تعلیم کی ترقی اور اس کی رفتار بڑھانے میں اپنے اپنے خیالات کا اظہار کیا تھا۔ ڈاکٹر مدالیار نے لوگوں میں تعلیم کے روز افزوں شوق کو دیکھ کر بڑے

مختصر لیکن بلیغ انداز میں یہ فرمایا تھا کہ ہمیں اپنے کاموں میں ہندوستان میں رہ کر زیادہ سے زیادہ ترقی دکھانی ہے اور باہر جاکر اپنے کاموں سے بڑی سے بڑی عزت حاصل کرنی ہے۔ یہی ہمارا خواہ سرکاری ہوں یا غیر سرکاری نعرہ ہونا چاہیئے۔

سردار اجل سنگھ نے اپنی افتتاحی تقریر میں ہندوستان کے اندر اخلاقی اور روحانی تعلیم پر زور دیا تھا اور استادوں سے یہ شکوہ کیا تھا کہ وہ بعض وقت اپنے کو ٹریڈ یونین میں تبدیل کر دیتے ہیں طلبا کی بے ضبطی اور بے چینی کا سب سے بڑا سبب انھوں نے "نظام تعلیم کا میکانکی اور بے روح" ہونا بتایا تھا اور اس بات پر سخت افسوس اور ہمدردی کا اظہار کیا تھا کہ ذراسی شکایت بھی ہنگامہ و فساد کا رخ اختیار کر لیتی ہے اور یہ بھی بڑی قابل افسوس بات ہے کہ طلبا کی جماعت سماج دشمن لوگوں کے ہاتھوں میں اس قدر آسانی سے آجاتی ہے۔ ایسی صورت میں اس کی بڑی ضرورت ہے کہ تعلیم گاہوں میں اخلاقی اور مذہبی تعلیم کا لازمی انتظام ہو، اس لئے کہ مذہب اور اخلاق کا سیرت کی تشکیل اور ضبط کے قیام میں بڑا حصہ ہے۔

اس کے بعد اصل خطبہ صدارت ڈاکٹر ڈی سی شرما کا آتا ہے، جس میں انھوں نے بڑی شکایت اس امر کی کی ہے کہ تعلیم کی اصلاح کے لئے بڑے بڑے کمیشن مقرر ہوئے جن میں یونیورسٹی کی تعلیم کے لئے رادھا کرشنن، ثانوی تعلیم کے لئے مدالیار کمیشن اور سب سے آخر میں تعلیم کی تنظیم و اصلاح کے لئے کوٹھاری کمیشن جو ابھی حال میں مقرر ہوا تھا، سب کی رپورٹیں شایع ہوئیں اور وہ سب کی سب کتب خانوں کی زینت بن گئی ہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ان رپورٹوں کا جو مفید حصہ ہے اور ان کی جو سفارشات اس وقت قابل عمل ہیں، وہ سب اکٹھا کر کے ان پر عمل کی طرف قدم اٹھایا جائے انھوں نے یہ بھی فرمایا کہ ہر ریاست کم سے کم ۲۰ فیصد حصہ اپنے سالانہ میزانیہ کا تعلیم پر صرف کرے۔ اس سلسلہ میں مدراس نے جو قدم اٹھایا ہے، وہ قابل تعریف ہے۔ زبان کے مسئلہ پر انھوں نے فرمایا کہ انگریزی ابھی ہندوستان میں بہت دنوں تک باقی رہے گی اور جنھیں اس میں شبہ ہے وہ ان ملکوں کا حال دیکھیں۔ جیسے سویت روس ہے وہاں انگریزی یا کسی غیر ملکی زبان کا کیا حال ہے۔

بیان بابت ملکیت ماہنامہ جامعہ و دیگر تفصیلات

(فارم نمبر ۴ قاعدہ نمبر ۸)

۱۔ مقام اشاعت : جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

۲۔ وقفہ اشاعت : ماہانہ

۳۔ پرنٹر کا نام : عبداللطیف اعظمی

قومیت : ہندوستانی

پتہ : جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

۴۔ پبلشر کا نام : عبداللطیف اعظمی

قومیت : ہندوستانی

پتہ : جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

۵۔ ایڈیٹر کا نام : ضیاء الحسن فاروقی

قومیت : ہندوستانی

پتہ : پرنسپل جامعہ کالج، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

ملکیت : جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

میں عبداللطیف اعظمی اعلان کرتا ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات میرے علم اور یقین کے مطابق درست ہیں۔

دستخط پبلشر : عبداللطیف اعظمی

۲ مارچ ۱۹۶۸ء

No. D
The Monthly JAMIA
P. O. Jamia Nagar, New Delhi-25

جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

جامعہ

سالانہ چندہ
چھ روپے

قیمت فی پرچہ
پچاس پیسے

جلد ۵۷	بابت ماہ اپریل ۱۹۶۸ء	شمارہ ۴

فہرست مضامین

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

خط و کتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی — مطبوعہ: یونین پریس دہلی — ٹائیٹل: جمال پریس دہلی

شذرات

یہ دورِ تخصّص کا دور ہے، اِس کی کچھ اپنی خوبیاں ہیں، زندگی کی رفتار تیز ہے اور اِسی تیزی سے علم کے خزانے میں بھی اضافہ ہوتا رہتا ہے، اس لئے اب تخصّص سے مفر نہیں، اِس کا ایک اہم پہلو تحقیق بھی ہے اور تحقیق کی اہمیت اور افادیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا، علم و ادب کا کوئی شعبہ ہو تحقیق سے اپنا دامن نہیں بچا سکتا، اردو شعر و ادب میں بھی تحقیقی کام نے خاصی حد تک اپنا اعتبار قائم کرلیا ہے اور میں اِسے ترقی کی علامت سمجھتا ہوں لیکن کبھی کبھی مجھے یہ محسوس ہوتا ہے کہ جیسے تحقیقی کام اور تخلیقی کام کرنے والے ایک دوسرے کو اپنا حریف سمجھتے ہیں، ہوسکتا ہے کہ یہ میرا وہم ہو، لیکن محسوس میں کچھ ایسا ہی کرتا ہوں، اگر اس میں کچھ حقیقت ہے تو اس کی وجہ کیا ہوسکتی ہے؟ اس سوال کا جواب میرے ذہن میں ابھی واضح نہیں ہے۔

کوئی بڑا تخلیقی کام تاریخی نظر کے بغیر ممکن نہیں، یہ نظر ہمیں محقق ہی کی مدد سے مل سکتی ہے، مثلاً کسی دور آفریں شاعری کے لئے ضروری ہے کہ شاعر کی نظر اپنے کلاسیکی ادب پر گہری ہو، یہ ادب اپنے عہد کی تہذیب کا آئینہ دار ہوگا، اس تہذیب کا ارتقاء، اس کے نشیب و فراز، جلال و جمال، اس کے دنوں کی تپش اور اس کی راتوں کا سوز، غرض سب کچھ اس کے ادب نے سمیٹ لیا ہوگا، اس ادب کا سمجھنا اور اس کی آفاقی قدروں کو انگیز کرنا عظیم شاعری کے لئے ناگزیر ہے، اس کے بغیر شاعر کے خیالات جذبات میں وہ ترتیب اور ہم آہنگی نہیں پیدا ہوسکتی جو کلاسیکیت کے ٹھہراؤ اور نظم و ضبط میں ملتی ہے ب اس تہذیب کے زوال اور خود شاعر کے عہد کے درمیانی عرصے میں تاریخ کن راہوں سے گذری

اور اپنے دوش پر کیا کیا لے کر گذری، یہ سب کچھ بھی شاعر کی نظر میں ہونا چاہئے، اس سے یہ مراد نہیں کہ شاعر مورخ بھی ہو، مطلب یہ ہے کہ اس کا تاریخی شعور بیدار ہو تاکہ سماجی شعور کی جِلا ہو سکے۔

ایسا شاعر خود تحقیق نہیں کرے گا، سارا مواد اُسے محقق سے ملے گا، اس لئے تحقیقی کام کی بڑی اہمیت ہے، یہی بات ایک بڑے ناول نگار اور نقاد کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے، لیکن محقق کا کام بے نتیجہ ہے اگر اس سے تاریخی نظر نہ پیدا ہو، تحقیقی کام کے لئے بڑے صبر و استقلال اور گہرے اور وسیع مطالعے کی ضرورت ہے، افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ہمارے محققوں کو نہ تو وہ سہولتیں میسر ہیں جو ایسے صبر آزما اور محنت طلب کام کے لئے ضروری ہیں اور نہ عام طور پر وہ شوق اور لگن پائی جاتی ہے جو ویرانوں میں خزانے ڈھونڈ لیتی ہے، بدقسمتی سے تعلیمی نظام کی شکل بھی کچھ ایسی بن گئی ہے کہ یونیورسٹیوں میں تحقیق کا جو تھوڑا بہت کام ہوتا ہے وہ اِس نقطۂ نظر سے ہوتا ہے کہ چھپ جائے تاکہ اونچے گریڈ کے ملنے میں رکاوٹ نہ ہو، غیر محسوس طور پر اِس کا اثر یہ پڑا ہے کہ تحقیق کا کوئی اعلیٰ مقصد، اس ادنیٰ مقصد کے ساتھ، نہیں رہا، اسی لئے ہمارے محققین کو اِس کا احساس بہت کم ہے کہ تخلیقی ادب کی ترقی کے لئے اُن پر کتنی بڑی ذمہ داری ہے، یہ بات طے ہے کہ جس تاریخی نظر کا ذکر کیا گیا ہے وہ شاعر یا ناول نگار کا تخیل اور تفکر پیدا نہیں کر سکتا، اس لئے محقق کو اپنے کام اور مقام کا اندازہ ہونا چاہئے۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ خود پسند اور مغرور ہو جائے، جس طرح شاعر، نقاد یا ناول نگار کو تاریخی نظر اُس کے کام سے ملتی ہے اسی طرح وہ مجبور بھی ہے کہ اِس کی مدد سے وہ خود کوئی بڑا تخلیقی کام انجام نہیں دے سکتا، یہ کام وہی کر سکتا ہے جو ذوقِ جمال رکھتا ہو، جس میں رازِ کائنات کو پا جانے کا حوصلہ ہو، جو روحِ کائنات کی حقیقت کو سمجھنے اور اِس سے اِتحاد پیدا کرنے کا آرزومند ہو، جسے جذبے کی حدت اور احساس کی شدت کی دولت ملی ہو اور جو تخیل کے پروں پر اڑ سکتا ہو ـــــ اور

سب سے بڑھ کر یہ کہ جسے اپنے درد دل کو ساری دنیا کی داستان غم بنا دینے کی بھرپور فنکارانہ صلاحیت اور قدرت حاصل ہو۔ اس طرح درحقیقت تحقیق اور تخلیق دونوں ایک دوسرے کے کام آتی ہیں، دونوں ایک دوسرے کا سہارا ہیں، اس لئے تحقیقی اور تخلیقی کام کرنے والے ایک دوسرے کے حریف نہیں، ساتھی ہیں۔

آج ہمارے ادب میں جو تخلیقات ہو رہی ہیں، وہ بہت کمزور قسم کی ہیں، ہماری نئی نسل کے شاعر، نقاد، افسانہ نویس اور ناول نگار، اپنے کلاسیکی ادب سے پوری واقفیت نہیں رکھتے، اُن میں وہ تاریخی نظر نہیں جو اُن کے دل کے اضطراب کو تھام سکے، نالہ ہے مگر خام ہے، اُس میں پختگی اسی وقت پیدا ہوگی جب اُن کے سامنے تہذیبوں کے طلوع وغروب کے فکر انگیز مناظر ہوں، اور یہ چیز بغیر کلاسیکی ادب کے گہرے مطالعے اور تاریخ انسانی کے ُخوب وزشت' سے واقفیت کے بغیر ممکن نہیں، اور یہ سب کچھ منتج ہو ایسے تفکر پر کہ انسان کی کہانی اعلیٰ اخلاقی قدروں کی کہانی بن جائے۔

ہمارے نئے لکھنے والے، خواہ وہ شعر کہتے ہوں یا نثر لکھتے ہوں، اُس زبان سے بھی اچھی طرح واقف نہیں جس میں وہ لکھتے ہیں، میری مُراد اردو زبان سے ہے، اس زبان کے محاورے، اس کی تشبیہیں اور استعارے، اس کی شعری علامتیں —— یہ سب ایک خاص تہذیب کی دین ہے، اس تہذیب میں ہندی کی ملاحت، فارسی کی حلاوت اور عربی کی صلابت سبھی کچھ شامل ہے، اردو کے تخلیق کاروں کو اس تہذیب اور اس کے بنیادی عناصر سے آگاہی ہونی چاہئے، یہ ایک حقیقت ہے کہ ہندستان نے فارسی کا ذوق کھو کر اپنے آپ کو ایک بڑی دولت سے محروم کرلیا، اور اُردو کے شعری ادب کا تو تقریباً سب کچھ ہی فارسی ہی کا رہینِ منت ہے، ایسی صورت میں کیا یہ لازم نہیں آتا کہ فارسی شعر و ادب کا مطالعہ بھی سنجیدگی سے کیا جائے، یہ کیسے ممکن ہے کہ اردو کے شاعروں اور ادیبوں کو زبان و بیان پر قدرت اردو اور فارسی جانے بغیر حاصل ہو جائے اور معلوم ہے کہ زبان و بیان پر قدرت کے بغیر اچھی ادبی تخلیق نہیں ہو سکتی، جدید شاعری کا انسان خواہ کتنا ہی تنہا کیوں نہ ہو، وہ تاریخ کے دھارے سے کٹ کر زندہ نہیں رہ سکتا، جدید شاعر بلاشبہ اپنے انفرادی اضطراب و ہیجان کو آج

کے انسان کا المیہ کہہ سکتا ہے، لیکن یہ بھی تو ایک تاریخی حقیقت ہی ہے اور کوئی تاریخی حقیقت زمانی و مکانی تسلسل سے بے نیاز نہیں ہو سکتی۔

سوال ہے کہ کیا آج 'مشاہدۂ حق' کی گفتگو 'بادہ وساغر' کی زبان میں نہیں ہو سکتی؟ میرا خیال ہے کہ ہو سکتی ہے بشرطیکہ پرانی علامتوں کو برتنے کا سلیقہ ہو، تشبیہیں اور استعارے اول اول، بھونڈی شکل میں، اپنی غذا خارجی حالات ہی سے حاصل کر سکتے ہیں لیکن شاعر کا مذاق، اس کا وجدان اور اسکا تخلیقی فن، زبان وادب کی کلاسیکی معلومات کے سہارے، اُن تشبیہوں اور استعاروں کی تہذیب کرتا ہے، اور کبھی کبھی تو پرانی تشبیہوں اور استعاروں کو نیا مفہوم عطا کرتا ہے، اس سلسلہ میں اقبال کی یاد آگئی ہے، انھوں نے اسی نہج پر اردو غزل اور اردو شاعری کے دامن کو بہت وسیع کر دیا، ایک شعر سُن لیجئے ؎

گماں آباد ہستی میں یقیں مردِ مسلماں کا
بیاباں کی شبِ تاریک میں قندیلِ رہبانی

آج کل نفسیاتی الجھن کا ذکر عام ہے، کہتے ہیں کہ جدید افسانہ ہو یا شاعری اسی الجھن کی ترجمانی کرتی ہے' چلئے ہم بھی مان لیتے ہیں، لیکن یہ اُلجھن تو رومانی تحریک کے دور میں یوروپ کے انسان میں بھی رہی ہو گی، ہو سکتا ہے کہ کیفیت وکمیت کے لحاظ سے ذرا مختلف ہو، لیکن پھر یہ کیسے ممکن ہو سکا کہ گوئٹے جیسا خلاق ذہن عالم ظہور میں آیا، اس کو بھی شک، اضطراب، مایوسی اور ناکامی کا دور گذرا لیکن اس نے جلد ہی اپنے درد کا درماں بھی ڈھونڈھ لیا، اور اس 'درماں' نے اسی 'درد' کی کوکھ سے جنم لیا، ہمارے آج کے شاعر اور افسانہ نگار بھی اس کی کوشش کر سکتے ہیں کہ وہ اپنی نفسیاتی اُلجھنوں میں کسی اعلیٰ مقصد کے لئے ترتیب پیدا کریں، اِس سے پہلے تو اُن کے نفس کی تربیت ہو گی اور پھر اُن کا غم دنیا کا غم بن جائے گا اور ہر شخص یہ سمجھے گا کہ جو کچھ وہ کہہ رہے ہیں اس کی اپنی زبان میں کہہ رہے ہیں اور وہ انھیں کے دل کی آواز ہے۔

ضیاء الحسن فاروقی

ژاں ژاک روسو

(۱۷۱۲ــــ۱۷۷۸ء)

(۲)

روسو نے جس طرح اس حقیقت کو مان لیا تھا کہ فرد کے لئے معاشرتی زندگی ناگزیر ہے، اُسی طرح اس بات پر بھی زور دیا کہ اچھے معاشرہ کی تشکیل کے لئے فرد کی تعلیم بھی اچھی اور مناسب ہونی چاہئے۔ لیکن جیسے اُس نے اپنے عہد کے سیاسی اور سماجی اداروں کے خلاف انقلابی خیالات پیش کئے بالکل اسی طرح تعلیم کے متعلق بھی اُس کی آواز رائج طریقوں اور مسلّمہ اصولوں کے خلاف انقلاب اور بغاوت کی آواز تھی، اس آواز کی گھن گرج اُس نے اپنی تصنیف "اَمیل" کے برجستہ فقروں، جذباتی جملوں اور منتخب ترکیبوں اور استعاروں کے ذریعہ لوگوں کے کانوں تک پہنچائی، "اَمیل" کا سن تصنیف وہی ہے جو "معاہدۂ عمرانی" کا ہے۔ یہ کتاب ایک لحاظ سے خود اُس کی آرزوؤں کی کہانی بھی ہے، وہ آرزوئیں جن کے مطابق وہ اپنا بچپن گذارنا چاہتا تھا لیکن جو اس کی قسمت میں نہ تھا، یہ فرانس کے طبقۂ امراء کی خاندانی زندگی اور امیر گھرانوں کی مُہذب عورتوں کے طور طریقے پر طنز بھی ہے، اس میں بھی ہمیں فطرت اور فطری زندگی کی سادگی اور پاکیزگی کے احترام کی دعوت دی گئی ہے اور ایک بار پھر یہی بتایا گیا ہے کہ انسان بنیادی طور پر نیک ہے لیکن تہذیب و تمدن اُسے خراب کر دیتے ہیں۔ فطرت انسانی کے نیک ہونے کا تصور کلیسا کی تعلیمات کے بالکل ضد تھا، کلیسا نے صدیوں سے یہ تعلیم دی تھی کہ انسان پیدائشی طور پر گنہگار ہے،

خدا جو رحیم اور رحمٰن ہے، انسان کی نجات کے لئے بیچین تھا، اس لئے اُس نے خود حضرت مسیحؑ کی صورت میں ظہور کیا تاکہ صلیب پر چڑھ کر انسان کے گناہوں کا کفارہ ادا کرے، روسو کلیسا کے اس عقیدہ کا مخالف تھا اور یہی وجہ ہے کہ کلیسا نے اُسے کبھی معاف نہیں کیا۔

ویسے تو "امیل" ایک کہانی کے روپ میں لکھی گئی ہے، لیکن اِس کا ایک حصہ ناصحانہ ہے، مجموعی طور پر یہ فلسفۂ تعلیم پر ایک پختہ کار ذہن کی ممتاز تصنیف ہے، اس میں اُس نے یہ بتایا ہے کہ بچہ کی صحیح اور سچی تعلیم اسی طرح ہو سکتی ہے کہ اُسے شروع ہی سے ماں باپ سے الگ کر لیا جائے، خاندان، اسکول اور سماج سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو، اِس طرح سب سے الگ کر کے اُسے ایک نمونے کے استاد کی نگرانی میں رکھا جائے جو اُس کی پرورش فطرت کے حُسن اور نیرنگیوں کی آغوش میں کرے۔ کتاب کے شروع ہی میں وہ ایک بنیادی اصول بیان کر دیتا ہے: "خالق کائنات ہر چیز کو اچھی بناتا ہے لیکن جیسے ہی یہ انسان کے ہاتھوں میں پہونچتی ہے اس میں بگاڑ پیدا ہو جاتا ہے۔" ہماری تعلیم کے تین سرچشمے ہیں: فطرت، انسان، اشیاء، ان تین وسیلوں سے جو کچھ ملتا ہے اُس میں اگر ہم آہنگی اور توازن نہ ہو تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہماری تعلیم میں خرابی اور خامی رہ گئی ہے۔

روسو جب یہ کہتا ہے کہ بچے کی تعلیم و تربیت فطرت کے مطابق ہونی چاہئے تو اس سے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بچے کی خواہشات، جذبات اور اُس کے جبلّی عمل اور ردِ عمل پر قید و بند نہ عائد کی جائے، دوسروں کے ساتھ رہ کر بچے کی رائے اور خیال پر خارجی اثرات پڑتے ہیں اور ان کی وجہ سے اُس کے اپنے ذاتی تاثرات پر اُس کی فطرت کی کارفرمائی نہیں رہ پاتی، اور یہ چیز بچے کی تعلیم و تربیت کے لئے مُضر ہے۔ روسو اٹھارویں صدی کی بناوٹی اور تکلفات سے بھرپور متمدن زندگی کے ملبے سے انسان کو نکال کر ایک نیا جنم دینا چاہتا تھا، وہ ایک نئے انسان کی تعمیر کا خواب دیکھتا تھا، اسی لئے وہ مروجہ سماجی اداروں اور رائج ریت رسم کے استحکام کے لئے دی جانے والی تعلیم کو غلامی سے تعبیر کرتا ہے، وہ کہتا ہے کہ اس طرح کی تعلیم میں بچے کی فطرت کو فراموش اور اُس کی سچی خوشی کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ "انسانی دانشمندی کا سارا سرمایہ غلامانہ

تعصبات پر مشتمل ہے، ہمارے رسم و رواج محکومی، پریشانی اور پابندی کے علاوہ اور کچھ نہیں، مہذب آدمی غلامی کی حالت میں پیدا ہوتا ہے، غلامی ہی میں زندہ رہتا ہے اور اسی حالت میں مر جاتا ہے، پیدائش کے وقت اسے پوتڑوں میں لپیٹ دیا جاتا ہے اور مرنے پر اُسے کفن پہنایا جاتا ہے، غرض جب تک کہ وہ انسانی شکل میں ہوتا ہے، اس پر مختلف اداروں کی بندشیں ہوتی ہیں ''۔

جیساکہ مضمون کے شروع میں کہا جا چکا ہے روسو کی ذہنی روح تعمیر سے نہیں بلکہ تخریب کے ہیجان سے پیدا ہوئی تھی، وہ سیاست اور معاشرت کے ہر شعبے میں اثبات کا نہیں نفی کا واعظ تھا، اس لئے تعلیم کے میدان میں بھی اس کی آواز منفی ہی رہی، اُس نے کہا کہ یہ بات مفاد پرستوں کے حق میں ہوگی اگر تعلیم کا مقصد یہ ہو کر پرانے عقائد کو اور مستحکم بنایا جائے، اس لئے ضروری ہے کہ بچے کی پہلی تعلیم کا نہج منفی ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ بچے کو یہ نہ بتایا جائے کہ نیکی اور سچائی کیا ہے بلکہ یہ کہ وہ کس طرح اپنے دل کو بُرائیوں اور اپنے ذہن کو غلطیوں سے محفوظ رکھے۔ بچے کا بھی اپنا 'ارادہ' اور خواہش ہوتی ہے، صحیح تعلیم یہ ہے کہ اُس کی خواہش، فطری رجحانات' داخلی صلاحیتیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اُس کی اپنی فطرت دبائی نہ جائے۔

تعلیم کے اس منفی تصور سے روسو کا ہرگز یہ مطلب نہیں تھا کہ سرے سے تعلیم ہی نہ دی جائے، مقصود یہ تھا کہ تعلیم ہو لیکن مروجہ طریقۂ تعلیم سے ہٹ کر ایک دوسرے نہج پر۔ اپنے اس تصور کے دفاع میں اُس نے لکھا ہے کہ '' میں مثبت تعلیم اُس تعلیم کو کہتا ہوں جو وقت سے پہلے ذہن کی تعمیر کا رجحان رکھتی ہے اور بچے کو وہ فرائض سکھاتی ہے جو ایک بالغ انسان ہی پر عائد ہو سکتے ہیں، میں منفی تعلیم اس تعلیم کو کہتا ہوں جو اُن اعضا کو جنھیں ہم حصولِ علم کا وسیلہ کہتے ہیں براہ راست اس علم کا وسیلہ بننے سے پہلے، تیار اور ان کی تکمیل کرتی ہے، اور حواس کے مناسب استعمال سے عقل و شعور کی معجز نمائی کے لئے راہ ہموار کرتی ہے، منفی تعلیم بیکاری اور کاہلی کا مشغلہ نہیں ہے، اس سے اس کا دور کا بھی واسطہ نہیں، نیکی نہیں سکھاتی، یہ برائی سے بچاتی ہے، یہ سچائی کی تعلیم نہیں دیتی، یہ خطا سے محفوظ رکھتی ہے، اس سے بچے کی طبیعت

میں وہ رجحان پیدا ہوتا ہے جو عمر کی اُس منزل میں جب اس میں بھلے بُرے کی تمیز پیدا ہو جاتی ہے اسے سچائی اور نیکی کی طرف لے جاتا ہے[۱]۔"

منفی تعلیم کے اس تصور کا ایک پہلو اور بھی ہے اور وہ ہے فطری سزا کا نظریہ، یعنی بچے کو اس کی آزادی ہونی چاہیئے کہ وہ اپنے اعمال کے نتائج بھگتے، کوئی دوسرا نہ تو اُسے بچائے اور نہ سزا دے، بچہ اس طرح جو تجربہ حاصل کرے گا اُس سے اس کو تمام عمر فائدہ پہونچے گا، لیکن یہاں روسو نے خود اپنی تردید کی ہے، اس عمر میں بچے میں عقل و شعور سے کام لینے کی صلاحیت نہیں ہوتی، پھر وہ کیسے علت و معلول کی ماہیت سمجھ کر تجربہ حاصل کرے گا اور کس طرح یہ تجربہ اُس کے ذہن پر نقش ہو جائے گا۔

اس نظریۂ تعلیم پر اس زاویہ نگاہ سے بھی تنقید کی جا سکتی ہے کہ اس سے بچے میں اپنی بھلائی کا احساس تو ابھرے گا لیکن کس طرح دوسرے انسانوں کی بھلائی کا جذبہ اس میں پیدا ہوگا ؟ اخلاقی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو یہ مسئلہ بھی سامنے آتا ہے کہ اعمال کی جانچ نتائج سے کی جائے یا نیت سے ؟ اگر صرف نتائج ہی معیار قرار پائے تو پھر ایسی تعلیم سے بچے میں اس مثبت اخلاقی قدر کا احساس کیسے پیدا ہوگا جس کا تعلق نیت اور ارادہ سے ہے، اس نظریہ تعلیم میں ایک اور مشکل ہے اور وہ یہ کہ جب بچے کو سماج سے الگ رکھ کر آزاد تعلیم دی جائے گی تو وہ کس طرح اس قابل ہو سکے گا کہ سماجی فرائض میں حصہ لے سکے ؟ روسو نے ایک سے پانچ، پانچ سے بارہ، بارہ سے پندرہ اور پندرہ سے بیس برس تک تعلیم کی چار منزلیں رکھی ہیں اور یہ چاروں منزلیں ایک دوسرے سے بالکل الگ ہیں، آخری منزل میں بچے کو (جو اب پورا جوان ہو چکا ہوگا) سماجی تعلقات کا درس دیا جائے گا، یعنی بچپن اور جوانی کے اولین حصے میں اس طرح کی کوئی اخلاقی اور سماجی تعلیم نہیں دی جائے گی، اب کیا یہ حیرت کی بات نہیں کہ ایک ایسا طالب علم جس نے اپنا بچپن اور عنفوانِ

۱۔ پال منرو، ہسٹری آف ایجوکیشن، میکملن کمپنی، ۱۹۳۵، ۵۵۸

شباب کا زمانہ جماعت سے الگ رہ کر گذارا ہے کس طرح یکا یک اس قابل ہو جائے گا کہ سماجی ذمہ داریوں اور ان کے مضرات کا اچھی طرح ادراک کر سکے۔ تعلیم کے منفی تصور کے خلاف یہی سب سے بڑا اعتراض ہے،

لیکن ایسا نہیں ہے کہ روسو کو اپنے منفی تعلیم کے نظریے کی دشواریوں کا احساس نہیں تھا، یہ بات اس کی ایک دوسری تصنیف "لانوول ایلوالیس" (La Novelle Heloise) پڑھنے سے واضح ہو جاتی ہے، 'امیل' میں اس نے بچے کو ہر طرح کے خارجی اثرات، یہاں تک کہ خاندان سے بھی الگ ایک استاد کی نگرانی میں رکھا تھا، 'ایلوالیس' میں بچے کی تعلیم خاندان میں ہوتی ہے اور باپ کے اصول تعلیم کے مطابق ماں بچے کو عملی تعلیم دیتی ہے، یعنی روسو کو یہ احساس ہوا کہ خاندان کا بھی ایک مستحکم اور ہمہ گیر تعلیمی اثر ہوتا ہے اور بچے کو اس سے محروم نہیں رکھنا چاہیے، اپنی اس تصنیف میں وہ اس کا بھی قائل نظر آتا ہے کہ بچے مختلف طبعی خصوصیتیں لے کر پیدا ہوتے ہیں، ان طبعی خصوصیتوں اور فطری رجحانوں کا خیال رکھنا اور انھیں کے مطابق تعلیم کا طریقہ اختیار کرنا سچے معلّم کا فرض ہے، وہ یہ بھی مان لیتا ہے کہ محض خارجی اثرات کو دور کرنے سے ہی بچے کی اخلاقی نشوونما نہیں ہو سکتی، اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اندرونی اخلاقی قوت کی پرورش و پرداخت اور تہذیب و ترتیب کی جائے۔

روسو اس سے بھی بے خبر نہیں تھا کہ بچے کو کوئی نہ کوئی ہاتھ کا کام بھی سیکھنا چاہیے، کام کے ذریعہ تعلیم کا جو تصور بعد میں بہت مقبول ہوا، اس کی نشاندہی اس نے اپنے فلسفۂ تعلیم میں کر دی تھی، اپنی تعلیمی اسکیم کی تیسری منزل (بارہ سے پندرہ برس) میں اس نے ضروری قرار دیا کہ بچے کی عملی تعلیم بھی ہو، اس کا خیال ہے کہ اس عمر میں بچے میں ضرورت سے زیادہ جوش اور قوت ہوتی ہے، اور یہ جوش اُبال کے لئے راستہ ڈھونڈتا ہے، اس لئے ذہنی تعلیم کے ساتھ کچھ ہاتھ کا کام بھی بچے کو سیکھنا چاہیے، اس عمر میں بچے کو دانشمند بننے کی اتنی خواہش نہیں ہوتی جتنی کہ چیزوں کو جاننے کی، اس کا تجسس کا جذبہ بہت قوی ہوتا ہے، یہ مصنوعی نہیں بلکہ خالص

طری جذبہ ہے، معلم کو چاہئے کہ وہ اس جذبہ کی قدر کرے اور بچے کے فطری مذاق کا لحاظ رکھے،
ں فطری مذاق کے خلاف کوئی علم یا معلومات بچے کے ذہن پر نہ لادی جائیں، صرف یہ دیکھا جائے
بس چیز کا سیکھنا بچے کے لئے مفید ہے، وہی حرفہ یا کام بچے کو سکھایا جائے جسے وہ طبعی طور
پسند کرتا ہے، تعلیم میں ہاتھ کے کام کی روسو کے نزدیک بہت اہمیت تھی، اس کی سماجی افادیت
اُس نے سیر حاصل بحث کی ہے، بعد میں معلمین نے اس کے نفسیاتی پہلو پر بہت زور دیا، لیکن
کار کسی نے نہیں کیا۔

سیاسی افکار کی طرح روسو کے تعلیمی خیالات کا اثر بھی بہت ہوا، انیسویں صدی کے
ں اکابر معلمین نے اُسی کے خرمن سے خوشہ چینی کی، پستالوزی، ہربرٹ، فروبل اور دوسرے
لمین کے یہاں روسو کے خیالات کا اثر صاف نمایاں ہے، جدید تعلیم کے نفسیاتی، عمرانی اور
نٹفک رجحانات جن کے متعلق بہت کچھ لکھا گیا اور برتا گیا ہے، ایک طرح سے روسو ہی کی
ن ہے۔

ایک بڑے اور انقلابی مصنف اور مفکر کی شان یہ ہوتی ہے کہ اُس کی تحریروں میں بیک وقت
تمام رجحانات مل جاتے ہیں جو آگے چل کر زندگی کے مختلف شعبوں میں تحریکوں کی صورت اختیار
لیتے ہیں، اس کا یہ مطلب نہیں کہ ایسے مصنف کا ہر خیال اعتراض و تنقید سے بالا ہوتا ہے، اپنی
۔ اُس کے افکار میں بھی اعتراض کی گنجائش ہوتی ہے، اور کبھی کبھی بہت ہوتی ہے، روسو پر
ی اعتراض کی بہت گنجائش ہے، لیکن چونکہ وہ باغی تھا اور ایسا باغی کہ اپنے پورے عہد
طوفان و ہیجان کی بھٹی میں جھونک دینا چاہتا تھا، اس لئے سیاست، معیشت، تعلیم اور ادب؛
ں ہر چیز پر اس کے انقلابی خیالات کا اثر پڑا روسو کا عہد عقلیت کا عہد تھا، یہ عقلیت
اۃ ثانیہ کے عہد کی مبہم مگر تند مزاج رومانیت کے خلاف ایک شدید ردعمل تھا، نشاۃ ثانیہ کی
مانیت کو مبہم میں نے اس لئے کہا ہے کہ اس کے پہلو پر کلاسیکیت کی چھاپ تھی، البتہ آرٹ،
ری اور ادب میں اس کا آہنگ عہد وسطیٰ کے کلیسائی مزاج کے خلاف ایک اعلان جنگ تھا۔

یوروپ کے لوگ کیتھولک عیسائیت کی تنگ نظری اور بیجا بندشوں سے اکتا گئے تھے، اور انسانی روح کا طائر قفس کی تمام تیلیوں کو توڑ کر فضائے بسیط میں پرواز کرنے کا آرزومند تھا، یوروپ کا انسان اب اسی دنیا، اسی زندگی، اس کی کشمکش، اس کے نشیب وفراز اور اسی کے لذت والم کو اپنی جولانگاہ بنانا چاہتا تھا، شکسپیر اس آرزو اور تمنا کی علامت تھا، اُس نے انسانی جذبے اور اس کے رنگا رنگ مظاہر کی اس خوش اسلوبی سے تفسیر وتشریح کی کہ اُس انقلابی عہد میں انسان توجہ کا مرکز بن گیا

رومانیت کی یہ پہلی لہر تھی اور ابھی مکمل طور پر یہ عہد وسطی کے ذہنی اثرات کو مٹا نہیں سکی تھی کہ اس کی روک تھام کے لئے عقلیت کے پشتے بنا دئے گئے عقلیت کا یہ دور سترھویں صدی کے رُبع آخر میں شروع ہوا اور تقریباً اسی نوے سال تک یوروپ کی علمی وادبی فضا پر چھایا رہا۔ اس تحریک میں جذبے کی کوئی اہمیت نہیں تھی، سب کچھ عقل تھی، اس تحریک نے فرانس میں جنم لیا، اور پھر انگلستان اور جرمنی میں پھیلی، عقلیت نے آزاد خیالی کا رنگ جمایا اور رائج رسم وروایات اور مروجہ مذہبی عقائد واعمال طنز وتضحیک کا نشانہ بنے، اس نے روشن خیالی کے لئے فضا ہموار کی اور تنقیدی اور علمی نقطۂ نظر کو پروان چڑھایا، بلاشبہ عقلیت کا یہ بڑا کارنامہ ہے لیکن اِس کا ڈھانچہ وہی کلاسیکی رہا، ادب میں یونانی اصولوں ہی کو برتا جاتا رہا، اور یونانی رومی تہذیب کی کلاسیکیت ہی کے گُن گائے جاتے رہے، یوروپ ذہنی اعتبار سے، اپنی عقل پرستی کے باوجود، یونان اور روم ہی کا مقلد رہا۔ تقلید خواہ کسی کی اور کسی نوعیت کی ہو تخلیقی قوت کے سرچشموں کو خشک کر دیتی ہے، ہر قوم اور ہر عہد کا اپنا مزاج ہوتا ہے۔ اٹھارویں صدی کا یوروپ اپنی کلاسیکیت کے ادعا کے باوجود حقیقی معنوں میں کلاسیکی نہیں تھا، اس عہد کی عقلیت یکطرفہ اور انتہا پسندانہ ردعمل تھا عہد وسطی کے فکری وذہنی جمود کے خلاف، اس لئے اس میں ہمیں وہ توازن اور ہم آہنگی نہیں ملتی جو یونانیوں کے دور آخر کے فکر وفلسفے میں پائی جاتی ہے۔

روسو پہلا شخص ہے جس نے فرانس میں اس بے روح عقلیت کے خلاف آواز اٹھائی

اور رومانیت کا غلغلہ ایک بار پھر بلند ہوا، اُدھر جرمنی میں کانٹ اور ہرڈر نے عقلیت کی کمزوریوں کا پردہ فاش کیا اور پھر گوئٹے نے اپنے فن اور بصیرت سے اس تحریک کے ہیجان کو سکون سے آشنا کیا،

جہاں تک روسو کا تعلق ہے وہ فرانس میں اس نئی رومانی تحریک کا امام تھا، اس کی آشفتہ نوائی میں غضب کا سوز اور بلا کی گرمی تھی، اُس کی تحریروں میں جذبے کی شدت تھی اور وہ اپنی بات اس طرح سے کہتا تھا کہ سننے والا یا پڑھنے والا یہ سمجھتا تھا کہ یہ اُس کے اپنے دل کی آواز ہے، اُس نے عقل اور تجزئے کو وہ اہمیت نہیں دی جو اٹھارویں صدی کے عقلیت پسندوں کا طُرۂ امتیاز تھا، اس کے بجائے اُس نے جذبے اور جبلت کو اہم بتایا اور یہ کہا کہ جذبہ حقیقت سے زیادہ نزدیک ہے اس لئے جذباتی زندگی صداقتوں اور مسرتوں سے معمور ہے، عقل محض پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا، "اس سے ہم خیالات و آرار کے گورکھ دھندوں میں پھنس جاتے ہیں، ہم اپنی بے خبری اور جہل میں زیادہ خوش رہ سکتے ہیں، اس سے کون انکار کرتا ہے کہ ایک عالم ایسی ہزاروں چیزوں سے واقف ہوتا ہے جنھیں ایک جاہل شخص کبھی نہیں جان سکتا؟ لیکن کیا یہ عالم اس بنا پر سچائی سے قریب ہو جاتا ہے؟ برخلاف اس کے علم کے میدان میں وہ جتنا آگے بڑھتا ہے اتنا ہی سچائی سے دور ہوتا جاتا ہے کیونکہ علم کا غرور اور رائے قائم کرنے کے سلسلے میں اُس کی خود پسندی اُسے سیکڑوں غلط خیالات میں اُلجھا دیتی ہے۔ یہ بالکل صحیح ہے کہ یورپ کی علمی انجمنوں کی حقیقت مکروفریب کے پبلک اسکول سے زیادہ اور کچھ نہیں۔" علم اور عقل پر اس شدت کا حملہ کرنے کے ساتھ ہی وہ جذبہ، وجدان، فطرت، محبت، آزادی اور فطری سادگی کے قصیدے پڑھتا ہے، انسان کی اہمیت بتاتا ہے اور اسی کو کائنات کا مرکز سمجھتا ہے۔ انسان اُس کے نزدیک ایسی لامحدود دنیا ہے جس میں بے پناہ امکانات چھپے ہوئے ہیں۔ تخیل کی پہنائیاں انسان کا وہ جوہر ہے جس کے سہارے وہ اپنی دنیا آپ بناتا اور بگاڑتا ہے، اُس کا دُرول گنجینۂ حقیقت ہے، اسی میں اگر وہ ڈوب کر اُبھرے تو زندگی کی سچائیوں کا سُراغ مل سکتا ہے۔

ظاہر ہے کہ یہی رجحانات رومانیت کی خصوصیت ہیں، انھیں میں فطرت اور انسان سے محبت کا جذبہ شامل ہے، محبت کا جذبہ داخلیت کی طرف لے جاتا ہے، ہیومانزم اگر خالص علمی فلسفہ اور عقلی توجیہہ ہو کر رہ جائے تو اس سے دل کی دنیا آباد نہیں ہو سکتی، دل کی دنیا آباد ہوتی ہے جذبہ کی گرمی سے، احساس کی خلش سے، درد کی لذت سے، عقیدے کی تڑپ سے، روسو نے فرانسیسی ادب میں انھیں عناصر کو شامل کیا اور ایک نئی طرز یعنی رومانیت کی بنیاد ڈالی۔

جدید ادب میں روسو کا کیا مرتبہ ہے؟ اس سوال کا جواب ہم ڈاکٹر یوسف حسین خاں کی مشہور کتاب 'فرانسیسی ادب' کے ایک طویل اقتباس سے دیتے ہیں کہ یہ ایک ایسے شخص کی رائے ہے جس کی نظر فرانسیسی ادب اور روسو کی ادبی حیثیت پر مسلّم کہی جا سکتی ہے، فطرت کو روسو نے کس طرح انسانی ڈرامہ میں ایک زندہ اور جیتے جاگتے کردار کی حیثیت سے پیش کیا، اس پر بھی اس اقتباس سے روشنی پڑتی ہے، وہ لکھتے ہیں:

"فرانسیسی ادب میں ویسے تو فطرت کا ذکر ہمیں نشاۃ ثانیہ کے بعد سے برابر ملتا ہے لیکن روسو نے سے بلند مرتبہ پر پہونچایا اور ایسا اعلیٰ مقام عطا کیا کہ آج تک وہ وہیں براجمان ہے۔ اس نے فطرت کے ساتھ انسانوں کا جذباتی تعلق قائم کر دیا جسے اس کا زبردست کارنامہ کہنا چاہیئے۔ اب فطرت محض انسانی عمل کے پس منظر کا کام نہیں دیتی بلکہ مقصود بالذات بن گئی۔ اب وہ مطالعہ اور شاعری کا موضوع قرار پائی اور اہل ذوق نے اسے نئی بصیرتوں کا ماخذ قرار دیا۔ روسو کے بعد ادب میں نفسیاتی تجزئے کے ساتھ فطرت کی تصویر کشی لازمی قرار پائی۔ روسو کی طرز تحریر کی یہ خصوصیت ہے کہ فلسفی ادیبوں کے طرز کے خلاف اس کے یہاں حرارت و حرکت کا احساس ہوتا ہے۔ اس طرح اس نے جدید ادب کے لئے راستہ صاف کر دیا جس میں خارجیت اور داخلیت کا امتزاج ملتا ہے۔ رومانی غنائیت کا، جس کے موضوع خودی، خدا اور فطرت ہیں، وہی بانی ہے۔ اس کے تصورات میں منطق اور جذبہ، تجرید اور ادراک، خطابت اور شاعری فلسفہ اور مصوری سب کی لطیف کارفرمائی موجود ہے۔ وہ عہد جدید کے مختلف رجحانوں کا سنگم ہے۔

گوئٹے نے اس سے خوشہ چینی کی اور فرانسیسی رومانیت پسند اور حقیقت پسند دونوں اِسے اپنا امام مانتے ہیں۔ جرمنی کے مشہور فلسفی کانٹ نے اُس کی عظمت کے گُن گائے ہیں۔ ایک موقع پر اس نے روسو کے متعلق اظہارِ خیال کرتے ہوئے کہا:

"ایک زمانہ تھا جب کہ میں غرور سے کہتا تھا کہ انسانیت کی عزت علم سے ہے اور مجھے جاہل لوگوں سے نفرت تھی۔ روسو نے میری آنکھیں کھول دیں۔ یہ برتری کا فریب دینے والا احساس جاتا رہا اور مجھے محسوس ہوا کہ اصل میں عزت و احترام کا مستحق انسان ہے"

"روسو کا اثر اٹھارویں اور انیسویں صدی ہی تک محدود نہیں رہا۔ روماں رولاں کا خیال ہے کہ بیسویں صدی کی تحت شعوری نفسیات کا ماخذ بھی روسو ہے۔ ٹالسٹائے نے اس کو اپنا امام مانا ہے۔ اس کی اخلاقی اصلاح کی تحریک اور ایاس نیاپولیانا میں اُس نے جو اپنا مدرسہ قائم کیا تھا، وہ روسو کی تعلیم اور خیالات کے زیرِ اثر تھا۔ نوجوانی کے زمانے میں روسو کی تصویر وہ عقیدتاً اپنی گردن میں ڈالے رکھتا تھا۔ آخری زمانے تک اس پر یہ اثر قائم رہا۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:

"روسو کی تصانیف کا میرے دل پر اس قدر اثر ہے کہ بعض وقت یہ خیال ہوتا ہے کہ گویا میں خود ان کا مصنف ہوں"

"یہ واقعہ ہے کہ ٹالسٹائے نے اپنی تصانیف میں روسو کے خیالات کی بیسویں صدی میں ترجمانی کی۔ اس طرح مختلف زمانوں میں روسو کے اثر کا ایک نیا انداز رہا ہے جس سے اس کی شخصیت کی وسعت اور گہرائی کا پتہ چلتا ہے[1]۔"

۱۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں، فرانسیسی ادب، انجمن ترقی اردو (ہند) علی گڑھ، ۱۹۶۲ء، صفحات ۲۵۲-۲

سعید انصاری

فروئبل ــــ کنڈرگارٹن کا بانی

(۲)

پہلے حصہ میں فروئبل کے فلسفیانہ خیالات اور تعلیم کے نظری پہلوؤں سے بحث کی گئی تھی۔ اس حصہ میں تعلیم کے عملی پہلوؤں اور بالخصوص کنڈرگارٹن سے بحث ہوگی۔

فروئبل کا اثر تعلیم کے عملی پہلوؤں پر:

فروئبل کا تصور بھی مدرسہ کی عملی زندگی کے متعلق ایسا ہی انقلاب انگیز تھا، جیسا کہ پسٹالوزی کا۔ اور باوجود روسو، بسیڈو اور پسٹالوزی کے اس کے خیال میں وہ اب بھی اسی قدر اصلاح کا محتاج تھا، جتنا ان سے پہلے۔ ان تبدیلیوں کا جو تجربی بنیاد پر اس کے اندر پیدا ہوئیں، فروئبل انھیں ایک فلسفہ کا رنگ دینا چاہتا تھا۔ اپنی ایک کتاب "تعلیم نمو کے ذریعہ" میں وہ لکھتا ہے:

"تعلیم و تدریس، ضبط اور مدرسہ بہ حیثیت مجموعی اپنی ضروریات اور ان کا انتظام، خواہ وہ بچوں کی زندگی سے بالکل باہر ہوں یا انسانی زندگی کے اندر بھی ہوں، پھر بھی ان کا تعلق ایک ایسے زمانہ سے ہوتا ہے جو بچہ کے نقطۂ نظر سے اتنا مستقبل بعید میں ہوتا ہے کہ اس کے لئے کسی جاذبیت، ابھار اور نمو کا سبب نہیں بنتا۔ جو کچھ بچے کو کرنا یا سیکھنا ہے، وہ اس کے ارادے اور عمل سے شروع ہونا چاہئے جو اندرونی طور پر کرنے یا خواہش سے مربوط ہو اور ایک مجموعی زندگی کا نتیجہ ہو جو خود اپنی جگہ پر متحد اور مربوط ہو۔ اس کا اظہار یقیناً ہمارے ان تمام مضامینِ تعلیم سے ہوتا ہے جن کا تعلق بیشتر انسان کی زندگی سے ہے۔ ہماری تمام تدریس پڑھنے اور لکھنے، گننے اور بولنے، حساب اور زبان سے متعلق خصوصیت سے کمزور

ہوتی ہے اس لئے کہ وہ مجردات سے شروع کی جاتی ہے، جہاں پر اسے ختم ہونا چاہئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس تدریس کے زندگی میں بہت کم دیرپا اثرات ہوتے ہیں۔"

فروبل کے نزدیک مدرسہ ایک ایسی جگہ ہے جہاں بچے کو زندگی کی اہم باتیں حقیقت کے لوازمات، انصاف، آزاد شخصیت، ذمہ داری، کام کرنے کا حوصلہ، سبب اور نتیجہ کا تعلق اور اس قسم کی تمام باتیں آنی چاہئیں، نہ صرف انھیں سیکھ کر بلکہ برت کر حاصل کرنی چاہئیں۔

وحدت کے بنیادی تصور کے مطابق مدرسہ کو ایک ایسا ادارہ ہونا چاہئے جس میں ہر بچہ خود اپنی انفرادیت کو دریافت کرے، اپنی شخصیت کو ابھارے اور اپنے کام کے حوصلے اور کرنے کی قوت کو نشوونما دے۔ یہ باتیں اسے ایسے لوگوں سے مل کر کرنی ہیں جو خود بھی اسی قسم کے کاموں میں لگے ہوں، جہاں سب کی دلچسپیاں مشترک ہوں، سب مل کر ذمہ داری اٹھاتے ہوں اور اس کا صلہ و انعام سب کو یکساں ملتا ہو۔ ایک دوسرے کی مدد کرنا ان کا مستقل محرک ہو۔ مدرسہ کو جس طرح کر دینا ہے ایک وحدت بنتا ہے، جس میں ترقی پذیر انفرادیت کی تمام وحدتیں دنیا کی زندگی میں شریک ہو کر اپنی تکمیل کو پہنچتی ہیں۔ ایک مصنف کے قول کے مطابق

"اس کا کنڈرگارٹن یا مدرسہ ایک چھوٹی سی دنیا ہے، جہاں سب مل کر ذمہ داری اٹھاتے ہیں، سب انفرادی حقوق کا احترام کرتے ہیں، سب میں برادرانہ ہمدردی کا جذبہ ہوتا ہے اور سب ہنسی خوشی مل کر کام کرتے ہیں۔"[1]

غرض اشتراک عمل جو وحدت کا لازمہ ہے، وحدت کے اندر تنوع جو زندگی اور حقیقت کا قانون ہے، اس مدرسہ کا بنیادی اصول ہے۔ مدرسہ ایک چھوٹا سا سماج بن جاتا ہے۔ تعلیم زندگی کا ایک جزو ہو جاتی ہے جو کسی آگے کی تیاری نہیں بلکہ بذاتِ خود اس کا خلاصہ ہے۔

تدریس پھر تعلیم یا مدرسہ کے کام کے مترادف نہیں رہتی، یہ پھر ایک ایسے عمل کا ذریعہ بن جاتی ہے جو

---

[1] ہیوز : فروبل کے تعلیمی قوانین، صفحہ ۱۶

بچہ کے بیساختہ عمل اور طبعی دل چسپیوں سے شروع ہوتی ہے اور پھر علم کے کسی تخلیقی استعمال اور محسوس اظہار پر ختم ہوتی ہے جو تدریس کے ذریعہ دیا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے کھیل کی اہمیت اس کے نزدیک بہت زیادہ ہے جو بے ساختہ عمل اور بچہ کی طبعی دل چسپیوں کا سب سے بڑا مظہر ہوتا ہے۔ اس کے نُداٰیا اور مشغلوں میں ایک حصہ جہاں تعلیمی مشغلوں کا ہے، دوسرا حصہ مختلف کھیلوں سے تعلق رکھتا ہے۔

کھیل کی اہمیت:

مدرسہ کے عملی کاموں پر فروبل کا جو سب سے گہرا اثر پڑا ہے، وہ تعلیم کی ابتدائی منزلوں میں کھیل کی اہمیت ہے۔ کھیل کا تعلیمی فائدہ سب سے پہلے فلاطون نے بتایا تھا اور اس کے پھر قدیم مصریوں کے ہاں اس کا پتہ ملتا ہے۔ اسی طرح تعلیم کی ساری تاریخ میں بالخصوص نشاۃ ثانیہ کے مصنفوں نے بھی اس کا تذکرہ کیا ہے، اور فروبل کے کنڈر گارٹن سے پہلے کوئی نصف صدی سے یہ جرمنی میں ایک تعلیمی تحریک کی حیثیت رکھتا تھا۔ اس تحریک میں زیادہ تر اس کی جسمانی حیثیت پر زور دیا جاتا تھا، لیکن فروبل نے آکر اس میں ذہنی و اخلاقی معنی پہنا دیے ہیں۔

کھیل چونکہ بچہ کا سب سے بے ساختہ عمل ہے، ابتدائی عمر میں یہ تعلیمی عمل کی ایک بہت بڑی بنیاد بن جاتا ہے۔ چونکہ یہ بچہ کی طبعی دل چسپیوں سے براہ راست تعلق رکھتا ہے، اس لئے اس میں اس کی پوری صلاحیت ہوتی ہے کہ بچہ کے ان اعمال، جذبات اور خیالات کی بنیاد اس پر رکھی جائے جو ماہرین تعلیم ضروری سمجھتے ہیں۔ یہ کھیل ہے جس کے ذریعہ بچہ سب سے پہلے دنیا کو اپنے سامنے دیکھتا ہے۔ چنانچہ اسی کھیل کے ذریعہ معلم زندگی کی وہ تفسیر جو وہ دینا چاہتا ہے، بچہ کے سامنے پیش کر سکتا ہے۔ اس کے ذریعہ نہایت خوبی کے ساتھ حقیقی معاشری تعلقات کی دنیا سے بچہ کو روشناس کرا سکتا ہے، اس میں حوصلہ اور جذبۂ عمل پیدا کر سکتا ہے اور اسے ایک ایسا فرد بنا سکتا ہے جو اس معاشری کُل کا ایک جزو نظر آئے۔

فروبل نے صرف نظری حیثیت سے کھیل کی تعلیمی اہمیت بتانے پر اکتفا نہیں کی بلکہ اپنے خیالات اس نے کنڈر گارٹن کی عملی شکل میں پیش کئے ہیں۔ نہ صرف یہی بلکہ کنڈر گارٹن میں کھیل

کے ذریعہ اس نے خود تعلیم کے صحیح مفہوم کو دنیا کے سامنے پیش کیا ہے۔ بلکہ آج کل 'دلچسپی' کے غلط مفہوم یا اس پر ضرورت سے زیادہ زور دینے کی وجہ سے اس کا ایک غلط نظریہ لوگوں کے سامنے آگیا ہے، یہاں تک کہ آج بہت سے لوگ تعلیم ہی کو کھیل سمجھنے لگ گئے ہیں۔ اور یہ وہی غلطی ہے جو اکثر ایسی صورت میں سرزد ہوتی ہے جب ہم ذریعہ کو مقصد اور مقصد کو ذریعہ بنا لیتے ہیں۔

ہاتھ کے کام کی تعلیمی اہمیت :

کھیل کی طرح ہر قسم کا ہاتھ کا کام بھی ہے۔ جس طرح ہم کھیل میں بے ساختگی پاتے ہیں اور اس میں بھی ہم خیال کو عمل کا جامہ پہنا سکتے ہیں اور اسے تعلیم کا ذریعہ بنا سکتے ہیں، ہاتھ کا کام تعلیمی عمل کی ابتدا بھی ہو سکتی ہے اور انتہا بھی۔ روسو نے سب سے پہلے ہاتھ کے کام کو تعلیم کے ایک ذریعہ کے طور پر پیش کیا ہے، لیکن اس نے زیادہ تر اسے سماجی اور معاشی بنیاد پر پیش کیا ہے پیسٹالوزی کا چونکہ یہ خیال تھا کہ تمام علم حواس کے ذریعہ آتا ہے اور تعلیم اصل میں انہی حواس کی تربیت کا نام ہے، اس نے اس تصور میں ایک اور نفسیاتی پہلو کا اضافہ کر دیا تھا۔ فیلن برگ نے اگرچہ اسے اور عملی بنا دیا تھا، لیکن وہ سماجی اور معاشی حدود سے آگے نہیں بڑھا تھا۔ لیکن فروبل نے خالص تعلیمی بنیادوں پر ہاتھ کے کام اور ہر عملی مشغلے کو وہ جگہ عطا کی جو آج کل کی تعلیمی دنیا میں اسے حاصل ہے۔ پیسٹالوزی نے مطالعۂ اشیاء اور ہاتھ کے مشغلوں کو زیادہ تر اس وجہ سے تعلیم میں شامل کیا تھا کہ وہ بچہ تک علم پہنچانے کا یا زیادہ سے زیادہ حواس کی تربیت کا ایک ذریعہ ہیں۔ لیکن فروبل نے اس میں ایک تخلیقی مقصد پیش نظر رکھا ہے۔ ان کے ذریعہ بچہ ایک طاقت پیدا کر سکتا ہے، اس لئے کہ ہر مشغلہ کسی ایک خیال یا مقصد کا مظہر ہوتا ہے جو تعلیم کے ذریعہ بچہ حاصل کرتا ہے۔ مدرسہ کے اندر کسی شے، سامان یا معلومات کے استعمال کا بڑا مقصد یہ دیکھنا ہے کہ بچہ اس کا کیا کر سکتا ہے۔ اس طرح گویا ایک وسیع معنی میں اصل مقصد چیز کا استعمال ہے اور مدرسہ کا تمام کام تعمیری ہے۔ لیکن فروبل کے نزدیک بچہ کے ان مادی اشیاء کے استعمال میں ایک اور مقصد بھی ہے اور وہ روحانی ہے۔ وہ اس ہاتھ کے کام کا اخلاقی، روحانی اور مذہبی مقصد ان لفظوں میں بیان کرتا ہے :

"خدا نے انسان کو اپنی صورت پر پیدا کیا، اس لئے انسان کو بھی خدا کی طرح تخلیق اور چیزوں کے وجود میں لانے کا کام انجام دینا چاہئے۔ انسان کی روح کو بے صورتی پر حاوی ہونا چاہئے اور اسے اس طرح حرکت میں لانا چاہئے کہ وہ شکل اور صورت اختیار کرے اور ایک ممتاز وجود اور آپ اپنی زندگی پائے۔ یہ ہے کام اور حرفہ، نفع بخش اور تخلیقی مشغلے کے وہ اعلیٰ معنی، عمیق اہمیت اور عظیم مقصد۔ ہم محنت اور کام کرنے دھرنے میں سچ مچ خدا کی طرح ہو جائیں جن کے ساتھ واضح شعور یا مبہم سا احساس بھی ہونا چاہئے تاکہ اس کے ذریعہ ہم داخلی کو خارجی شکل میں ظاہر کر سکیں، جسم کو روح کی اور صورت کو خیال کی شکل دے سکیں اور غیر مرئی کو مرئی بنا سکیں۔"

غرض ہاتھ کے کام کی بڑی اہمیت اس اصول کی شکل میں پائی جاتی ہے کہ تعلیم اصل میں طاقت کا نشوونما ہے جو اندرونی ذات کا بیرونی شکل میں ظاہر کرتی ہے۔ نہ صرف یہ کہ ہاتھ کے ذریعہ تخلیق اس کا سب سے اعلیٰ مظہر ہے بلکہ اس مادی اظہار کی طاقت کا نشوونما اصل بنیاد ہے ذہنی، اخلاقی اور روحانی اظہار کا جو عمل کی شکل میں ہوتا ہے اور جو آگے چل کر عادت یا سیرت کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اس بنیاد پر اس کا خیال تھا کہ تمام تعلیم کے لئے

"اب وہ وقت آگیا ہے کہ تمام کام کو آزاد شغل کا درجہ دیا جائے یعنی اسے ایک معقول عمل بنا دیا جائے۔ یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ اس قانون کو جس کے مطابق تمام عمل شغل چلتا ہے تسلیم کیا جائے اور شعوری طور پر اس کا اطلاق کیا جائے جس طرح کہ اس کا اب تک غیر شعوری طور پر اطلاق ہوتا رہا ہے۔ اس طرح سے کہ درجہ بہ درجہ ان کے شعور میں آئے اور تمام تشکیل و تعمیر کے لئے ایک رہبر اور رہنما سمجھا جائے۔ اس کے سوا کسی اور طریقہ سے انسانی عمل آزاد شغل میں تبدیل نہیں ہو سکتا ہے۔ یہ اس میکانکی عمل سے ذہنی عمل اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ ہاتھ کے کام کے ساتھ ساتھ ذہن کا کام بھی ہو۔ اس وقت فن یا آرٹ صحیح معنوں میں آزادانہ شغل کہا جا سکتا ہے، لیکن ہر

انسانی کام کم و بیش تخلیقی کام ہے اور یہ اس غرض کے لئے ضروری ہے کہ انسان اپنے خالق کی شکل پر ہو، یعنی خود خالق کی ایک چھوٹی شکل ہو۔

اس طرح غرض ہاتھ کا کام فروئبل کے نزدیک حواس کی تربیت، مہارت پیدا کرنے، جسم کی ورزش، میکانکی تعلیم یا کسی پیشے کے حصول سے کہیں زیادہ گہرا مقصد رکھتا ہے۔ یہ خیالات کے اظہار کا سب سے مقرون طریقہ، عادات پیدا کرنے کی سب سے متعین شکل اور سیرت کی تعمیر کا سب سے بہتر ذریعہ ہے۔

مطالعۂ فطرت مدرسوں میں:

اگرچہ اس سے پہلے پیستالوزی اور دوسرے ماہرینِ تعلیم نے بھی مدرسوں میں مطالعۂ فطرت پر زور دیا ہے، لیکن فروئبل کے نزدیک اس کا جو مفہوم ہے، وہ دوسروں سے بالکل جدا ہے۔ اس کا عام مفہوم تو اس کے ہاں بھی یہی ہے کہ مظاہرِ فطرت کے متعلق علم حاصل کیا جائے، لیکن اس سے زیادہ اس کی اصل غرض یہ ہے کہ فطرت سے تعلق کے ذریعہ بچہ میں اخلاق کی اصلاح، مذہبی روح اور روحانی نظر پیدا ہو۔ لیکن اگر فروئبل کی ان مثالی قدروں کو چھوڑ بھی دیا جائے پھر بھی فطرت کے مطالعہ سے اخلاقی تربیت حاصل ہوتی ہے، اس لئے کہ مظاہرِ فطرت اور بچہ کی ذہنی و اخلاقی زندگی میں بہت کچھ مشترک ہے، جس کا ایک دوسرے پر اثر پڑنا لازم ہے۔ مطالعہ فطرت میں جو باتیں بچوں کے سامنے آتی ہیں، وہ بڑی قابلِ قدر ہیں اور ان کی بڑی روحانی اہمیت ہے، ان باتوں کے علاوہ ان میں بہت کچھ بچوں کی دلچسپیوں کی تشفی کا موقعہ ہے اور بہت مختلف قسم کے مشغلے ان میں آسکتے ہیں، ان وجوہ سے مطالعہ فطرت کا ابتدائی تعلیم میں بہت بڑا درجہ ہے اور اس حیثیت سے اس میں بچوں کے لئے لکھنے پڑھنے کا مواد کہاں تک مل سکتا ہے اور حساب اور ہاتھ کے کام کا کہاں تک موقع ہو سکتا ہے، ان وجوہ سے مدرسہ کے مضامین میں اس کی بڑی اہمیت ہے۔ مطالعۂ فطرت کی حیثیتیں جو بعض اور ماہرینِ تعلیم نے پیش کی تھیں، اگرچہ کچھ عرصہ بعد بہت مدھم پڑ گئیں لیکن فروئبل نے اس کے مطالعہ کی جس نقطۂ نظر سے وکالت کی تھی، وہ بڑی حد تک آج بھی قائم ہے۔ اس کے نزدیک مطالعۂ فطرت کا مفہوم اس کا تجزیہ اور کاٹ چھانٹ نہیں ہے بلکہ فطرت کی پوری زندگی

سے ہے، یعنی پودے کا مطالعہ ایک نمو پذیر شے کی حیثیت سے ہے، جانور کا ایک فعال ہستی کی حیثیت سے اور پودے کا اپنے وظیفہ خاص کے خیال سے۔ غرض فروبل کا اثر جہاں ایک طرف اپنے مثالی تصور کے اعتبار سے موجودہ سائینسی طریقۂ فکر کے خلاف ہے، وہاں دوسری طرف فطرت کے تصور اور سائینس کی ضرورت اور اس کے استعمال کے لحاظ سے یہ جدید سائینسی نقطہ نظر کے عین مطابق اور اس سے بالکل ہم آہنگ ہے۔

کنڈر گارٹن:

کنڈر گارٹن کا بنیادی خیال یہی ہے کہ بچے کو اظہار ذات کا پورا موقع دیا جائے تاکہ وہ نمو پذیر ہو سکے۔ اس غرض کے لئے اسے اپنی بنیادی دلچسپیوں اور عمل کے میلانات سے کام لینا ہوگا۔ اس کے کام کی بنیاد تمام تر "خود عملی" پر ہونا چاہئے اور اس کام کے دوران میں اسے اپنے خیالات کے اظہار اور علم کے حصول کا موقع ہونا چاہئے۔ اصل مقصد حصول علم نہیں، بلکہ وہ نمو اور ترقی ہے جس میں علم مقصد کے ایک ذریعہ کے طور پر کام کرتا ہے۔ علم ایک ضمنی یا نتیجہ کی حیثیت رکھتا ہے لیکن اگر نمو حاصل کرنی ہے تو ایک ضروری جزو ہے۔ اب سے پہلے مدرسوں میں علم کے حصول پر بہ طور ایک مقصد کے جو اس قدر زور دیا جاتا تھا وہ اب ایک ضمنی یا جزو کی حیثیت سے ہو گیا ہے۔ یہ اب مکمل تعلیمی عمل میں کام یا اظہار ذات کے ساتھ ایک جزو یا ضمن کی حیثیت رکھتا ہے۔

اظہار ذات کی جو شکلیں فروبل نے تربیت کے لئے اختیار کیں، ان میں سے ایک اشارے، دوسرا گانا اور تیسری زبان رکھی ہے۔ ان ذریعوں سے فروبل نے بچہ کو اپنے جذبات اور خیالات کے اظہار کا موقع دیا ہے۔ اس نے اپنی زندگی کا بقیہ حصہ ایسے مواد کو کھیلوں، عملی کاموں، کہانیوں اور دوسری ایسی شکلوں میں ترتیب دینے کے لئے وقف کر دیا تھا، جس سے ایک طرف بچہ اور دوسری طرف استاد اس کی دلچسپیوں اور میلانات سے کام لے سکیں۔ حتی الامکان ان ذرائع کو باہم مربوط اور ایک دوسرے سے وابستہ رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مثال کے طور پر، استاد جب بچے کو کہانی سنائے گا تو بچہ اسے نہ صرف اپنی زبان میں بلکہ گانوں، اشاروں، تصویروں یا کاغذ،

مٹی یا اور دوسری آسان چیزوں سے بنا کو ظاہر کرے گا۔ اس طرح سے بچے میں خیالات پیدا ہوں گے۔ اس کی قوت تخیل تیز ہوگی، ہاتھ اور آنکھ کی تربیت ہوگی، اعصاب میں ربط پیدا ہوگا، اصلی جذبات کو معروف اشیا میں ظاہر کرنے کی کوشش سے اخلاقی فطرت مضبوط ہوگی اور احساسات میں ترقی ہوگی۔ اس طرح تعلیم کی ہمہ جہتی نشوونما کا مقصد پورا ہوسکے گا۔ کنڈر گارٹن کے سامان تعلیم میں علاوہ گانوں کے، فروبل نے ایک سلسلہ "ہدایا اور مشغلوں" کا تیار کیا تھا۔ یہ ایک خاص تدریج اور ترتیب کے ساتھ استعمال کئے جاتے ہیں۔ جس وقت بچہ ایک 'ہدیہ' کے مواد سے یا اس پر مبنی 'مشغلوں' سے واقف ہوجاتا ہے، پھر اس کے بعد دوسرا شروع کرتا ہے، جو پہلے سے نکلتا ہو اور اس طرح ہر ایک سے نئے تاثرات پیدا ہوتے ہیں اور پرانوں کی تکرار ہوتی ہے۔ ان "ہدایا اور مشغلوں" میں عام طور سے جو فرق کیا جاتا ہے، وہ کسی خاص اصول پر مبنی نہیں ہیں۔ فروبل نے خود تمام کاموں کو 'مشغلے' کہا ہے اور ان کے سامان کو 'ہدایا'۔ لیکن بعد میں جب فروبل کے فلسفہ کے اصول مرتب ہونے لگے تو مواد یا سامان سے زیادہ مشغلوں پر زور دیا جانے لگا۔ اگرچہ فروبل نے اپنے تعلیمی اصولوں کو ان معروف شکلوں میں ترتیب دے کر تعلیم کی ایک بڑی خدمت انجام دی ہے، پھر بھی ان میں سے اکثر گانے اور مشغلے ایک زمانہ اور قوم کے لئے مخصوص نظر آتے ہیں، لیکن زمانہ اور حالات کے مطابق ان میں تبدیلیاں بھی ہوسکتی ہیں۔

کنڈر گارٹن کے سلسلے میں ایک بات اور بھی قابل ذکر ہے اور وہ یہ کہ اگرچہ فروبل کے انتقال سے قبل کئی ایک کنڈر گارٹن جرمنی کے مختلف حصوں میں قائم ہوچکے تھے، لیکن پرشا کی حکومت کو ان میں نہ جانے کیا ایسی انقلابی روح نظر آئی کہ اس نے ان سب کو بند کردیا۔ لیکن ایک شریف خاتون بیرونس برتھا (B ronees Bertha) کو اس سے ایسی دل چسپی پیدا ہوئی کہ وہ اپنے کام کو بند کرنے کی بجائے انگلستان اٹھا کر لے گئیں جہاں کی آزاد فضا میں اس نئے پودے کو پنپنے کا بہتر موقع ملا۔ سچ پوچھئے تو کنڈر گارٹن کے زندہ رکھنے اور مقبول بنانے میں ان خاتون کا بہت بڑا حصّہ ہے۔ دس سال کے بعد اگرچہ حکومت نے اپنی وہ قید اٹھالی لیکن پھر بھی وہ پورے نظام تعلیم کا جزو نہ بن سکا۔

خواجہ غلام السیدین

مولانا آزاد بحیثیت ایک انسان کے

عالم کائنات میں انسان سے زیادہ حیرت ناک کوئی ہستی نہیں ہے۔ فرشتوں سے زیادہ افضل اور حیوانوں سے بدتر، دنیا کی سب سے زیادہ پیچیدہ۔ Computer سے زیادہ پیچیدہ اور بے اندازہ امکانات کا مالک، بقول اقبال

سمجھے گا زمانہ تری آنکھوں کے اشارے ۔۔۔ دیکھیں گے تجھے دور سے گردوں کے ستارے
ناپید ترے بحرِ تخیل کے کنارے ۔۔۔ پہنچیں گے فلک تک تری آہوں کے شرارے

تعمیر خودی کر اثر آہِ رسا دیکھ

مولانا آزاد نے شعوری طور پر اور نہایت سلیقہ کے ساتھ اپنی خودی کی تعمیر کی تھی۔ وراثت میں سیرت اور دل ودماغ کا بیش بہا خزانہ پایا تھا، بزرگوں کی تربیت سے بہت کچھ حاصل کیا تھا اور پھر اپنی ذاتی اپج اور انفرادیت کے طفیل ہر معاملہ میں اپنی ایک ذاتی راہ نکالی تھی اور باوجود وراثت اور تربیت کے اثرات قبول کرنے کے ان کو تمام وکمال اپنانے سے انکار کر دیا تھا۔ زندگی بھر اپنے ہی بنائے راستوں پر چلتے رہے اور دوسروں کو اِن پر چلنے کی تربیت دیتے رہے۔ ایمان کو بھی انھوں نے بطور ایک عطیہ خداداد کے نہیں پایا، بلکہ اس کے حصول کی راہ میں شک وشبہ کے بہت سے خارزاروں میں سے گذرے اور اس تک طلب، سعی اور فکر کی سخت جدوجہد اور آزمائشوں کے بعد پہونچے۔

سوچئے تو کیسا ہمہ گیر اور غیر معمولی انسان تھا یہ آزاد! میں بہت سے اسمائے صفت استعمال

کرکے اپنی تقریر کو بوجھل کرنا نہیں چاہتا لیکن تعجب ہوتا ہے یہ دیکھ کر کہ بنانے والے نے اپنی نعمتوں کی کس قدر ارزانی کی تھی ان کی ذات پر! ایک نہایت جید عالم دین جس نے نہ صرف اپنے مذہب بلکہ مذاہب عالم کا گہرا مطالعہ کیا تھا اور ان میں نظر پیدا کر کے مذہب اسلام کی تعلیم کا ایک نیا تصور دنیا کے سامنے پیش کیا تھا۔ یہ بجائے خود ایک عمر بھر کا کام تھا لیکن اِن کی گوناگوں شخصیت کا صرف ایک پہلو تھا۔ انھوں نے ملک کی سیاسی جد وجہد میں ایک فیصلہ کن حصہ لیا اور قومی زندگی میں بہت سے ایسے موڑ پیش آئے جس میں انھوں نے گاندھی جی اور نہرو کے دوش بدوش انقلابی قیادت کا فرض انجام دیا۔ تیسری طرف ان کی تقریریں اور تحریریں اردو ادب میں ایک شاہکار کی حیثیت رکھتی ہیں اور عرصہ دراز تک رکھیں گی۔ وہ لفظوں کا جادو وہ عبارت کا دروبست، وہ فصاحت جو ابتدائی دور میں شوکت الفاظ سے معمور کرتی تھی اور آخری دور میں اپنی سلاست اور زور بیان سے جادو جگاتی تھی۔ پوری تحریر کو ضبط تحریر میں لائیں تو معلوم ہوگا کہ ادب عالیہ میں جگہ پانے کے قابل ہے۔

پھر کیا آپ کو ایک عالم دین، ایک صفِ اول کے سیاسی قائد اور ایک بلند پایہ ادیب سے یہ توقع ہو سکتی ہے کہ اِس کو مثلاً علم موسیقی سے گہرا لگاؤ اور وسیع واقفیت ہوگی یا اِس کا ذوقِ جمال اس قدر لطیف اور شگفتہ ہوگا کہ وہ قرآن شریف کی تفسیر میں بھی اِس پہلو کو اجاگر کر کے دکھائے گا اور فیضانِ جمال کو خدا کی صفات عالیہ میں شمار کرے گا؟ یہ سب چیزیں بھی ان کی ذات میں خوبصورتی کے ساتھ سمائی ہوئی تھیں۔ اور ان سب کا ذکر کرتے ہوئے اندیشہ یہ ہوتا ہے کہ کہیں یہ بات نہ بھول جائے کہ آزاد ہندوستان کے پہلے وزیر تعلیم کی حیثیت میں انھوں نے محکمۂ تعلیم کے کاموں میں کس طرح ایک نئی وسعت اور گہرائی پیدا کی اور اِس میں بعض بالکل نئے دروازے کھولے، جیسے ادب اور فنون لطیفہ کی اکیڈمیاں یا ثقافتی تعلقات کا محکمہ ــــ اس صدی میں ان کی ٹکر کی ہندوستان بلکہ ہندوستان سے باہر بھی چند ہی ہستیاں نظر آتی ہیں۔

میں نے ابھی ان کی ذاتی خصوصیات کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ ان کی ذات میں دو باتیں بہت نمایاں تھیں۔ ایک اصول پرستی جس کا تقاضہ ہے کہ انسان جس بات کو صحیح سمجھے اِس پر مضبوطی

کے ساتھ قائم رہے اور دوسری جرأت کا کسی خوف یا لالچ یا نام نہاد "مصلحت" سے متاثر نہ ہو۔ دراصل خوف توان لوگوں پر طاری ہوتا ہے جن کا یا تو حساب صاف نہ ہو یا جو اپنے یقین اور اصول کی قیمت ادا کرنے کو تیار نہ ہوں۔ لیکن مولانا کا حساب زندگی ہمیشہ صاف رہا اور کبھی نہ خواہش انعام ہوئی نہ ستائش کی تمنا۔ کوئی خطاب قبول نہیں کیا، سنتا ہوں کہ جب بھارت رتن نے دروازے پر دستک دی تو انھوں نے دروازہ نہیں کھولا۔ دیکھا کہ اعزازی ڈگریوں سے ہمیشہ پرہیز کیا۔ مجھے ہدایت تھی کہ اگر کوئی ادارہ یا جماعت ان کے نام پر کسی عمارت یا درسگاہ وغیرہ کا نام رکھنا چاہے تو بغیر ان سے دریافت کئے باسلوب مناسب معذرت کر دو۔ "میں نہیں چاہتا کہ جب تک میں وزیر تعلیم ہوں اس قسم کی کوئی چیز کی جائے"! جرأت کا یہ حال تھا کہ جب کبھی گاندھی جی یا جواہر لال سے اختلاف ہوتا تو اُس کو کھلم کھلا ان کے سامنے مضبوطی کے ساتھ ظاہر کرتے برخلاف ان لوگوں کے جو سامنے تائید اور پیٹھ پیچھے مخالفت کرتے تھے، اصول پرستی کا ایک قصہ سن لیجیے، ایک صوبہ کی طرف سے پارلیمنٹ کے الکشن کے لئے ایک امیدوار کا نام بہت اصرار کے ساتھ پیش کیا گیا۔ ان کے پاس صوبہ کانگرس کمیٹی کی طرف سے وفد آیا تار اور ٹیلی فون آئے، ان کے اپنے ساتھیوں اور وزیروں نے سفارش کی لیکن پہاڑ اپنی جگہ سے نہیں ہلا۔ اس شخص نے اناج کی ذخیرہ اندوزی کی اس وقت جب لوگ بھوکوں مر رہے تھے۔ "میں کسی طرح اس بات کے لئے آمادہ نہیں ہوں کہ اس کو کانگریس کا ٹکٹ دیا جائے"۔ زندگی ایسی پاک وصاف گزری کہ جب پیدا کرنے والے نے ان کو اپنے پاس بلا لیا تو بنک میں اتنا روپیہ نہ تھا کہ موٹر خریدنے کے لئے حکومت سے جو رقم لی تھی اس کو ادا کیا جا سکے! میں نے بحیثیت ان کے جوائنٹ سکریٹری اور سکریٹری کے آٹھ سال سے زیادہ ان کے ساتھ کام کیا اور انھوں نے کبھی کسی امیدوار کے تقرر یا ترقی کے بارے میں کوئی ہدایت نہیں دی، کوئی سفارش نہیں کی۔ "یہ تمھارا کام ہے کہ تم قاعدہ اور اصول کے مطابق فیصلہ کرو"۔ دہلی آنے سے پہلے جب میں حکومت بمبئی میں مشیر تعلیم تھا تو اپنے ایک عزیز کے بارے میں خط لکھا لیکن اس میں یہ بات بالکل واضح کر دی کہ اس معاملہ میں حکومت کے چیف منسٹر یا کسی وزیر یا حاکم سے سفارش نہ کی جائے۔ مولانا بالعموم بہت لئے دیئے

رہتے تھے اور لوگوں کو بہت دفعہ اس کی وجہ سے ان کے متعلق غلط فہمی ہوتی تھی۔ غبار خاطر میں خود لکھتے ہیں:

"اس افتاد طبع کے ہاتھوں ہمیشہ طرح طرح کی بدگمانیوں کا مورد رہتا ہوں اور لوگوں کو حقیقت حال سمجھا نہیں سکتا۔ لوگ اس حالت کو غرور اور پندار پر محمول کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں دوسروں کو سبک سر تصور کرتا ہوں اس لئے ان کی طرف نہیں بڑھتا حالانکہ مجھے خود اپنا ہی بوجھ اٹھنے نہیں دیتا۔ دوسروں کی فکر کہاں کر سکتا ہوں۔"

لیکن میں نے دیکھا ہے کہ جب بے تکلف احباب کی صحبت ہوتی (جس میں کوئی ناجنس شریک نہ ہوتا) تو ان کی گفتگو میں لطیفہ گوئی، بذلہ سنجی، مزاح لطیف اور برجستہ شعر خوانی کے پھول کھلتے اور فن گفتگو میں ان کے کمال کا بھید کھلتا۔ بالعموم وہ اپنے جذبات کو ظاہر کرنے میں بہت احتیاط برتتے کیونکہ ان کی طبیعت میں بے پناہ ضبط تھا۔ اس لئے عام طور پر لوگ ان کے دل کے گداز اور محبت کی گہرائی کی جھلک نہ دیکھ پاتے تھے۔ لیکن میں نے خوبی اتفاق سے کبھی کبھی اس دل کو بے نقاب دیکھا اور اس کی گرمی کو محسوس کیا۔ بس ایک بات اور سن لیجئے۔ مولانا ساری عمر پبلک کام کرتے رہے، ان کی زندگی پبلک کی نظر کے سامنے گذری، وہ قومی زندگی کے تمام امید آفریں اور یاس انگیز ہنگاموں سے گھرے رہے۔ لیکن ان کی زندگی کا اصلی مرکز ان کی ذات کے اندر تھا جس سے وہ اپنی تمام قوت اور الہام حاصل کرتے تھے۔ اپنی جیل خانے کی زندگی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"زندگی کی مشغولیتوں کا وہ تمام سامان جو اپنے وجود سے باہر تھا چھن گیا تو کیا مضائقہ؟ وہ تمام سامان جو اندر تھا اور ہے کوئی نہیں چھین سکتا۔ سینے میں چھپائے ساتھ لایا ہوں۔ اسے سجاتا ہوں اور اس کے سیر و نظارہ میں محو رہتا ہوں۔ انسان کا اصلی عیش دماغ کا ہے، جسم کا نہیں — یہ بھی ہمارے وہم و خیال کا ایک فریب ہے کہ سرو سامانِ کار ہمیشہ اپنے سے باہر ہی ڈھونڈتے رہتے ہیں۔ اگر یہ پردۂ فریب ہٹا کر دیکھیں تو صاف نظر آئے گا کہ وہ ہم سے باہر نہیں، خود ہمارے اندر ہی موجود ہے۔"

اور پھر ایک اور جگہ :

"میں آپ کو بتاؤں کہ اس راہ میں میری کامرانی کا راز کیا ہے ؟ میں اپنے دل کو مرنے نہیں دیتا۔ کوئی حالت ہو، کوئی جگہ ہو اس کی تڑپ کبھی دھیمی نہیں پڑے گی۔ میں جانتا ہوں کہ جہانِ زندگی کی ساری رونقیں اس میکدۂ خلوت کے دم سے ہیں۔ یہ اجڑا اور ساری دنیا اُجڑ گئی۔

مجھے یہ ڈر ہے کہ دلِ زندہ تو نہ مرجائے   کہ زندگانی عبارت ہے تیرے جینے سے"

دیکھا آپ نے اس مردِ خدا کو، جس کی دولت اس کی ذات کے خزانے میں محفوظ تھی، جو دنیاوی سروسامان کے بغیر بھی غنی تھا، جس سے اگر کرسیٔ وزارت یا کانگریس کی صدارت یا سارے دنیاوی اعزاز چھین لئے جاتے اُس وقت بھی وہ اتنا ہی بلند، اتنا ہی باوقار، اتنا ہی عہد آفریں ثابت ہوتا۔

یادگارِ زمانہ ہیں یہ لوگ   سُن رکھو تم فسانہ ہیں یہ لوگ

کبھی کبھی دل میں یہ اندیشہ پیدا ہوتا ہے (کاش غلط ہو) کہ اب ایسے لوگ پیدا نہ ہوں گے، کم سے کم آسانی سے نہیں !

(بہ شکریہ اردو مجلس، آل انڈیا ریڈیو۔ دہلی)

آل احمد سرور

اردو نثر میں مولانا آزاد کا اجتہاد

اردو نثر میں مولانا آزاد کے اجتہاد کی نوعیت کو سمجھنے کے لئے غالب کی مثال ذہن میں رکھنی ہوگی۔ غالب کو اپنی منزل تک پہونچنے کے لئے کئی راستوں سے گزرنا پڑا۔ بیدل کی آمریت سے غالب آخر میں آزاد ہو گئے مگر بیدل کو جذب کر کے۔ دوسرے الفاظ میں غالب کو سمجھنے کے لئے بیدل کے اثر کی انقلابی اہمیت کو بھی ذہن میں رکھنا پڑے گا۔ اسی طرح غالب کے اردو خطوط کی سادہ پرکاری کے پیچھے فارسی انشا پردازی کا ایک عمر کا ریاض اور الفاظ پر فتح پانے کی ایک طویل داستان ہے۔ غالب گرمی نشاط تصور سے نغمہ سنج تھے اور اپنے آپ کو عندلیب گلشن ناآفرید کہتے تھے۔ ابوالکلام آزاد کے یہاں بھی یہی خصوصیت ملتی ہے۔ دونوں کی انفرادیت شاہراہ عام سے بچکر چلتی ہے، دونوں کے یہاں انانیت ہے۔ دونوں کی منزل کو سمجھنے کے لئے ان کے آغاز سفر کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے، اس کے ساتھ یہ بھی کہنا ہے کہ غالب نے جہاں اقبال کو متاثر کیا وہاں ابوالکلام آزاد کو بھی۔ یہ اثر صرف غالب کے اشعار کا حوالہ دینے تک محدود نہیں ہے۔ مولانا کی پوری ادبی شخصیت میں بھی اس کا پرتو نظر آجاتا ہے۔

سرسید کی تحریک نے اردو ادب کو مغرب کی عقلیت سے آگاہ کیا، مولانا سرسید کی سیاست سے الگ رہے، مگر ان کی حریت فکر کی نشوونما میں سرسید کا بڑا ہاتھ ہے۔ سرسید جدید اردو نثر کے معمار اعظم ہیں۔ لیکن سرسید کا اثر صرف ان کے اسلوب کی تقلید تک محدود نہیں ہے۔ مولانا کی ابتدائی تربیت قدیم ماحول میں ہوئی مگر قدیم فکر کے دائرے سے انھیں سرسید کی تصانیف نے نکالا۔ سرسید کے اثر سے اردو ادب کے چمن میں بہت سے پھول

کھلے، حالی نے مرغن غذاؤں کے شیدائی کو "آبائی کھچڑی اور بے نمک سالن" کی غذائیت کی طرف متوجہ کیا، نذیر احمد نے ان سے اصلاح معاشرت کے رموز سیکھے۔ مولوی شبلی کو انھوں نے علامہ شبلی بنایا۔ یعنی مغرب کا اثر ایک نئی مشرقیت میں جلوہ گر ہوا جس کے نقوش مذہبی، سیاسی اور صحافتی میدان میں، الہلال اور البلاغ کے اوراق میں، ادب لطیف کے میدان میں، سجاد حیدر کے خیالستان اور نیاز فتح پوری اور ان کے نگارستان میں، شاعری میں ایک طرف اقبال کی بانگ درا میں اور دوسری طرف عظمت اللہ خاں کے سریلے بول میں دیکھے جا سکتے ہیں۔

اردو نثر سرسید سے پہلے شاعری اور مرصع کاری کے زیور کے بغیر اپنے حسن کی نمائش نہیں کر سکتی تھی سرسید نے اس پر زور دیا کہ "حسن ذاتی تکلف سے بری ہے اور نثر کو مانگے کے زیور کی ضرورت نہیں، مگر نئی مشرقیت جو تقدیر امم کا مطالعہ کر رہی تھی اور ایک طرف علوم جدیدہ سے اثر قبول کر رہی تھی اور دوسری طرف اپنے ماضی کا نئے سرے سے جائزہ لے رہی تھی صرف ایک سادہ اسلوب میں اپنے آپ کو مقید نہیں کر سکتی تھی، اس میں ایک رومانی جوش اور ولولہ تھا اور یہ رومانی ولولہ اپنے موضوع کے مطابق اپنے لئے عربی کی اصطلاحیں، فارسی کی ترکیبیں یا انگریزی کے خیالات حسب موقع اپنے کام میں لانے پر مجبور تھا۔ مولانا آزاد کی بنیادی حیثیت ایک مفکر کی ہے مفکر خلوت پسند ہوتا ہے۔ فکر اپنے اظہار کے لئے علمی اصطلاحات لانے پر مجبور رہے۔ مولانا کے یہاں عربی کی اصطلاحات اسی وجہ سے ہیں۔ پھر مولانا ایک بہت بڑے خطیب بھی ہیں، خطابت کے لئے رجزیہ لہجہ ضروری ہے اور سید عبد اللہ نے الہلال کے مضامین کو رجز غلط نہیں کہا ہے۔ پھر مولانا ایک عظیم صحافی ہیں اور صحافت ہنگامی واقعات کو بھی آفاقی رنگ دینے پر مجبور ہے۔ ان اشاروں کی مدد سے الہلال اور البلاغ کے مصنف کا کارنامہ سمجھ میں آجائے گا۔ یہ صحیح ہے کہ یہ نثر سرسید اور حالی کی سادہ نثر سے مختلف ہے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ یہ نثر کا

بہترین نمونہ نہیں ہے۔ مگر اس میں علمی سیاسی، مذہبی، تہذیبی موضوعات کو خطیبانہ شدت آہنگی کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اس میں ایک جلال ہے جس میں دلبری و قاہری ملے ہوئے ہیں۔ اس کے پیچھے ایک پیمبرانہ انداز ہے جو حق اور باطل، سود و زیاں، نور و ظلمت، صراط مستقیم اور ضلالت کی نشاندہی کرتا جاتا ہے۔ الہلال مولانا کے تربیتی دور (Apprenticeship) کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ ترجمان القرآن کی پرواز کے لئے پر تولنے کے مترادف ہے۔ صحافت خطابت سے اپنا دامن نہیں بچا سکتی مگر سنجیدہ تصنیف میں خطابت بے جوڑ ہوتی ہے۔ ترجمان القرآن میں مولانا کی نثر کی دوسری منزل ملتی ہے جس میں علمی نثر نے ایک پرسوز تخیل کے سہارے شگفتگی پیدا کرلی ہے اور غزل کے شوخ اشعار کی مدد سے اپنی بات واضح کرنے میں شرم محسوس نہیں کرتی۔ یہی وجہ ہے کہ ترجمان القرآن کی پہلی جلد جو سورۂ فاتحہ کی تفسیر پر مشتمل ہے۔ حکیمانہ نکتہ سنجی کے ساتھ کہیں کہیں شاعرانہ شوخی سے بھی کام لیتی ہے تاکہ حکمت بوجھ نہ معلوم ہو بلکہ باعث کشش نظر آئے ترجمان کی نثر کو ہم غالب کے درمیانی دور کی شاعری کی مثال سے سمجھ سکتے ہیں۔ غالب کی انفرادیت اس دور میں رنگ بہار ایجادی بیدل کی مرہون منت نہیں رہی، اس نے اپنی راہ پالی ہے۔ مولانا کی حکمت اب خطابت کے طوفان نہیں اٹھاتی، ہاں شعریت کی ہلکی سی موجیں ضرور پیدا کرتی ہے موضوع کی رعایت سے انداز بیان علمی ہے مگر اس میں علم کی خشکی نہیں ایک جمالیاتی حسن ہے جس کی وجہ سے ایک رعنائی پیدا ہوگئی ہے۔ مفکر کو اظہار خیال کے لیے وسیع میدان ملا ہے، مگر مفکر ذوق جمال رکھتا ہے اس لئے فکر کے پہاڑ نہیں لڑھکاتا ہاں اس کی آب وتاب دکھاتا ہے۔ یہاں صحافت نہیں ہے کہ طوفانی کیفیت پیدا کرے، یہاں ازلی اور ابدی صداقتوں کی تشریح ہے جن کے لیے حکیمانہ اسلوب کی ضرورت ہے۔ مولانا آزاد نے اس طرح اردو نثر کو برگزیدگی عطا کی ہے۔ سجاد انصاری نے جب کہا تھا کہ اگر قرآن اردو میں اترتا تو اس کے لئے ابوالکلام کی نثر منتخب کی جاتی تو ان کا اشارہ اسی برگزیدگی کی طرف تھا۔

لیکن مولانا صرف مفکر یا خطیب یا صحافی ہی نہیں تھے۔ سیاست بھی ان کی زندگی میں بڑا اہم درجہ رکھتی تھی بلکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ شریک غالب تھی۔ سیاست نے انھیں سرسید کی سیاست کے خلاف جد وجہد میں مصروف رکھا، مگر سرسید کے اسلوب کے امکانات اُن پر واضح کردیئے۔ چنانچہ رام گڑھ کے خطبے میں ہی ہمیں ان کے اسلوب میں ایک اور ارتقائی مقام ملتا ہے جس سے یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ الہلال صرف اپنی خطابت کی وجہ سے مقبول نہیں ہوا تھا۔ نہ ترجمان القرآن اپنی حکیمانہ نکتہ سنجی اور شگفتگی کی وجہ سے، بلکہ دونوں کے پیچھے ایک بیدار ذہن کی روشنی، ایک پرسوز شخصیت کا گداز، ایک ہمہ گیر مزاج کا شعلۂ طور اور ایک مقدس آتش کدے کی چنگاری تھی جسے خلوت کی تنہائیوں نے ہوا دی تھی اور جو ہجوم میں ان کی رفیق رہتی تھی۔ غبارِ خاطر کا ذوقِ خامہ فرسائی اِس وجہ سے اُن کے اسلوب کی ارتقائی شکل کو ظاہر کرتا ہے۔ اِسکو خطوط کے محدود پیمانے سے ناپنے کی ضرورت نہیں، اِس میں وہ اصل اپنے گرد وپیش کے تذکرے کی داستان ہے۔ انانیتی ادب کی بحث ہو یا داستان بے ستون وکوہکن، چڑے چڑیا کی کہانی ہو یا پھولوں کی بہار کا تذکرہ، موسیقی کے اثرات کی تفصیل ہو یا صلیبی معرکوں کی حکایتیں ان میں مولانا آزاد کا اسلوب ایک جوئے نغمہ خواں کی طرح ہے، مگر اس کی دلکشی اور دلآویزی کو سمجھنا ہے تو الہلال کے اسلوب کو ذہن میں رکھنا پڑے گا۔

جدید اُردو نثر عربی اور فارسی سے جو کچھ لے سکتی تھی، وہ ابوالکلام نے لے لیا۔ عرب کے سوزِ دروں اور عجم کے حسنِ طبیعت دونوں کو اُردو میں سمو لینا۔ اور اُردو کو عربی اور فارسی کا غلام نہ ہونے دینا معمولی کام نہیں ہے۔ مولانا آزاد کی نثر سے یہ کام ختم ہو گیا اور اقبال کی نظم سے۔ اب اردو نثر کی ترقی کے لئے جو امکانات ہیں وہ عالمی ادب خصوصاً انگریزی سے ہی لئے جا سکتے ہیں، مگر اچھی اردو نثر میں عربی اور فارسی کے اثرات جس طرح حل ہو گئے اُن کو ہمیشہ ذہن میں رکھنا پڑے گا۔ اِس وجہ سے ابوالکلام آزاد کے جوشِ قدح سے بزمِ ادب میں ہمیشہ چراغاں رہے گا۔ (بہ شکریہ اردو مجلس، آل انڈیا ریڈیو۔ دہلی)

انور صدیقی

جدید شاعری کے کچھ مسائل

ہماری ملکی زبانوں میں اردو حساس ترین زبان ہے (اس بات کے کہنے میں جو اعتماد ہے وہ صرف اس وجہ سے ہے کہ میں دوسری ملکی زبانوں سے براہ راست واقفیت نہیں رکھتا)۔ آج کا اردو ادب بہت سی حشر خیز تبدیلیوں سے دوچار ہے۔ تبدیلیاں پہلے بھی آئی ہیں مگر آج ان کی رفتار اور شدت کا عالم ہی دوسرا ہے۔ ہمارا پورا ادب اس وقت ایک زبردست تبدیلی کی گرفت میں ہے، یہ تبدیلی صرف نئے پن کی تلاش کا نام نہیں ہے۔ اس کی پشت پر وہ کائناتی اور تہذیبی تصورات ہیں جو لمحہ لمحہ بدل رہے ہیں۔ فرد اور سماج کے روایتی تصورات ٹوٹ رہے ہیں، زرعی تہذیب کے جمالیاتی تصورات اپنی تمام تر شادابیوں کے ساتھ رخصت ہو رہے ہیں اور ان کی جگہ صنعتی زندگی اپنی تمام تر پیچیدگیوں کے ساتھ اگر پورے طور پر سامنے نہیں آئی ہے تو رفتہ رفتہ سامنے ضرور آ رہی ہے۔ آدرشوں اور عقیدوں کی شکست وریخت کا بے رحم عمل ہر طرف جاری ہے۔ خوابوں کے عظیم محل زمین بوس ہو رہے ہیں۔ مشترک فکر و احساس کی ساری قدریں دم توڑ رہی ہیں۔ خارجی دنیا میں انسان کے سنہرلنے اسے تہذیبی پیچیدگی بخشی ہے اور وہ اس پیچیدگی سے اکتا کر اپنے اندر کی پراسرار دنیا کا کولمبس بن گیا ہے۔ یہ وہ صورت حال ہے جس کی عکاسی اردو کا نیا ادب کر رہا ہے اور وہ بھی اپنے مخصوص انداز اور لب و لہجے میں۔ یہ صورت حال کس قدر المناک ہے اس کا وہی لوگ اندازہ کر سکتے ہیں جن کی نظر میں مغربی تہذیب کے مرگ آفریں زوال کے سارے نقوش ہیں۔ ہماری بدنصیبی یہی ہے کہ ہم آج اسی منزل کی طرف ترقی کے فریب کے سہارے چلے جا رہے ہیں اور ہمیں احساس بھی نہیں ہے کہ ہم ایک ایسے مقتل کی طرف جا رہے ہیں جہاں موت بھی اپنی گزشتہ عظمت اور

مفہوم سے محروم ہو چکی ہے۔ آج کے اردو ادیبوں نے جدید زندگی کے المیے کو کسی حد تک براہ راست اور بڑی حد تک مغربی ادب اور فلسفے کی وساطت سے سمجھ لیا ہے۔ اس طرح ہمارا نیا شاعر ایک بین الاقوامی دور کا شاعر ہے۔ یہ الگ مسئلہ ہے کہ ہمارے شاعروں نے کتنی کامیابی کے ساتھ اس نئی گمراہ کن صورت حال کا اظہار کیا ہے اور اس اظہار میں وہ اپنی فنی روایات سے کس حد تک وفادار رہے ہیں یا غیر وفادار۔ طرزِ احساس میں اس تبدیلی کا اظہار نہ تو سارے کا سارا مخلصانہ ہے اور نہ ہی غیر مخلصانہ۔ آپ کو اکثریت ایسی نظموں اور غزلوں کی ملے گی جن میں جذبہ بھی اکتسابی ہے اور طرزِ اظہار بھی۔ اور کہیں کہیں جذبے اور اس کے اظہار میں ایسا فاصلہ ہے کہ ناخوشگوار ابہام کا احساس ہونے لگتا ہے مگر یہ کہنا کہ جدید شعراء کی تمام نظمیں مبہم اور بے معنی ہیں، بے بصری ہے۔ ہر عہد کی نئی شاعری اُس عہد کے بیشتر لوگوں کے لئے بدصورت اور مبہم ہوتی ہے۔ فرانس میں میلارمے، رمبو اور دوسرے علامت پسندوں کی شاعری اُن کے ہم عصروں کے لئے مبہم سے زیادہ مہمل معلوم ہوتی تھی مگر آج کے پڑھنے والوں کے لئے ان کی شاعری اپنی تہہ داری کے باوجود بامعنی معلوم ہوتی ہے۔ انگلستان میں ایلیٹ کی شاعری کسی زمانے میں مشکل بھی تھی اور مبہم بھی۔ آج ایلیٹ کے رمز آشناؤں کی کمی نہیں۔ ہمارے ہاں نئی شاعری کے نام پر بہت کچھ خام اور ادھ کچری چیزیں سامنے آ رہی ہیں۔ چونکانے اور سنسنی خیزی کا بھی رجحان ملے گا۔ فنی ہیئت میں تشدد کا بھی احساس ہوگا۔ یہ سب کچھ ہر ادبی رجحان یا تحریک کے اولین علمبرداروں میں ملتا ہے۔ علی گڑھ تحریک میں بھی ایسا ہوا ہے، ترقی پسند بھی اس کے شکار رہے ہیں، نئی شاعری کے ولی دکنی، میراجی اور حلقۂ اربابِ ذوق کے دوسرے فن کاروں میں بھی کچھ اسی طرح کی افراط تفریط ملتی ہے۔ اگر نئے شعراء میں کچھ ایسے ہیں جو بے راہ رو ہیں تو ہمیں دل برداشتہ ہونے کی ضرورت نہیں۔ اگر وہ راہ پر نہ آئیں گے تو زمانہ انھیں گردِ فراموشی کا کفن پہنا دے گا۔

اردو کی نئی شاعری پچھلی شاعری سے کئی معنوں میں مختلف ہے۔ ہماری گزشتہ شاعری (بالخصوص سرسید تحریک کے بعد سے) افادی نقطۂ نظر کی حامل رہی ہے۔ شاعری کی حیثیت وسیلے کی رہی ہے، اس سے کبھی اصلاح کا کام لیا گیا، کبھی انقلاب کا، کبھی کسی نظریے کے ہراول دستے

سکا اور کبھی گرام سدھار کا۔ اردو شاعر اور اس کے علم بردار شاعری سے اس طرح کے کام لینے کے
قائل نہیں ہیں۔ وہ شاعری کو اس کا جائز منصب دلانا چاہتے ہیں، وہ اسے خارجی مقاصد کی چاکری
سے آزاد کرا کے اظہار ذات کا ذریعہ بنانا چاہتے ہیں۔ ان کی نظر میں شاعری اپنی لطیف ترین شکل میں
صرف اظہار ذات ہوتی ہے۔ یہ مسئلہ بحث طلب ہے کہ کیا اس طرح کے اظہار میں بالواسطہ طور پر ہی
دوسری سماجی اور تہذیبی صداقتوں کا اظہار نہیں ہو جاتا؟ دراصل نئی شاعری فرد پر زور دیتی ہے
اور اس کی شخصیت کو کائناتِ تصور کرتی ہے۔ شاعری اسی کائنات اصغر کے وسیلے سے سب کچھ
سمجھنا اور سمجھانا چاہتی ہے۔ اس کائنات کے اپنے کرب، اپنے غم اور اپنے خواب ہوتے ہیں۔ خارجی
کائنات اس کائنات پر مسلسل چھاپہ مارتی رہتی ہے اور اسے اس کی انفرادیت سے محروم کرنے کے درپے
رہتی ہے اسی ٹکراؤ یا کشمکش سے شاعری جنم لیتی ہے۔ اسی وجہ سے آج کی مغربی شاعری پڑھ کر یہ محسوس
ہوتا ہے کہ شاعر ایک ایسے قلعے میں محصور ہے جس کے باہر نامانوس فوجیں خیمہ زن ہیں۔ فرانسیسی
انحطاط پسند شاعر ورلیں نے کہا تھا کہ "دنیا نے ہمیں جلاوطن کر دیا ہے اور اب ہم دنیا کو جلاوطن
کرتے ہیں۔" آج کا شاعر ہجوم کے فلسفوں خواہ جمہوری مساوات کا فلسفہ ہو یا پرولتاری طبقے کی آمریت
کا فلسفہ سب کو اپنی انفرادیت کے لئے ایک خطرہ سمجھتا ہے اس لئے وہ سماجی پس منظر سے کٹ کر شعر گوئی
کرتا ہے اور اس کی پرواہ نہیں کرتا کہ دوسرے اس کی کیفیات میں شریک ہوں۔ سوشلسٹ ملکوں کو چھوڑ کر
جہاں بھی آج شاعری ہو رہی ہے اس میں یہی ہجوم دشمن رجحان کارفرما ہے، یورپ میں پہلی جنگ عظیم
کے بعد سے ہی شاعری کی عوامی حیثیت ختم ہو چکی ہے۔ وہاں اس رجحان کی مختلف سماجی اور تہذیبی وجوہات
ہیں) ایک روایت ہے جس کے فروغ میں علامت پسندی، پیکر پرستی، سوریلزم (Surrealism)
اور ماورائیت (Post Impressionism) جیسی تحریکوں یا رجحانوں کا ہاتھ ہے۔ اردو
میں اس طرح کے رویوں کی روایت ابھی بالکل نئی ہے اس وجہ سے ہمیں آج کی اردو شاعری کو پڑھ کر
الجھن محسوس ہوتی ہے اور ہم یا تو لعنت ملامت کرنے لگتے ہیں یا توبہ و استغفار۔ نئی شاعری کے یہ
رجحانات دراصل ردعمل ہیں ترقی پسندی کی افادیت پرستی اور ادب کو سماج کے دستاویز کی حیثیت

سے دیکھنے کے رویے کے خلاف جس کے پشت پر اقبال کی سطحی رجائیت بھی تھی اور اختر شیرانی کی نسل کی جاہی لیتی ہوئی رومانیت بھی۔ ابتدائی ردّ عمل میں توازن نہیں ہوتا۔ ہمارے نئے شعرا بر ہمی کے عالم میں اپنے گزشتہ شعرا کو بہت کچھ کہہ سن رہے ہیں۔ کہیں کہیں ان کے لہجے میں زہرناکی اور تلخی بھی ہے۔ مگر کیا کیا جائے ہر ادبی نسل پرکھ کے کچھ نئے اصول لیکر آتی ہے اور جب پچھلے زمانے کا جائزہ لیتی ہے تو کچھ بت توڑتی بھی ہے اور بناتی بھی ہے۔ آج ہمارے شعرا کی نئی نسل جہاں ایک طرف سردار جعفری جیسے شعرا سے بدگمان ہے وہیں دوسری طرف اس نے میراجی کی بازیافت بھی کی ہے اور ان کے یہاں بہت سے ایسے عناصر بھی تلاش کئے ہیں جن سے ان کا ذہنی رشتہ ہے۔ انگلستان میں ایلیٹ اور ایذرا پاونڈ کی نسل نے انیسویں صدی کے رومانی شعرا کے فنی، ذہنی، جذباتی اور جمالیاتی معیاروں کے خلاف بغاوت کی مگر اسی کے ساتھ ساتھ وہ سترھویں صدی کے اُن شعرا کے احیا میں معاون ثابت ہوئی جن کے موضوعات سخن مابعد الطبیعی تصورات ہوتے تھے اور جن کی ایلزبیتھی شاعری سے بغاوت میں اس نے اپنی روح کی بغاوت کا عکس دیکھا۔

پرانے شعرا زندگی اور تہذیب سے ہم آہنگی کے نغمہ گر تھے، آج کے شاعر اس ہم آہنگی کی شکست کے نوحہ گر ہیں۔ پرانی صدیوں میں مذاہب اور سماجی تصورات کی وجہ سے عقائد کا اشتراک تھا۔ شاعر کا فکری نظام تہذیب یا سماج سے الگ نہ تھا۔ فنی اظہار کے سانچے مشترک تھے، علامتیں، تلمیحیں اور استعارے مشترک تھے۔ طرز احساس میں یکرنگی تھی۔ شاعر کے لئے سچائی کی تلاش کا کام مشکل نہ تھا۔ وہ مشترک عقائد کی بیساکھیوں پر چل سکتا تھا۔ وہ جو کچھ لکھتا یا کہتا تھا اس میں پوری تہذیب شریک ہوتی تھی اظہار علامتی ہوتا یا تمثیلی سب لوگ سمجھتے تھے۔ عظیم شاعری کے لئے ایسے دور ہمیشہ سازگار رہے ہیں۔ بیسویں صدی کے انسان کا المیہ یہی ہے کہ عقائد کا وہ سرمایہ جس نے صدیوں تہذیبوں کی شیرازہ بندی کی تھی اس سے چھن چکا ہے، جو نئے نظام اُبھرے انھوں نے کچھ خواب تو دکھائے مگر جلد ہی ان کا جادو بھی ٹوٹ گیا۔ وہ فرد کو اس کی انفرادیت نہ بخش سکے۔ نتیجے کے طور پر آج کا دور یورپ میں اجتماعی فلسفوں کا دور نہیں نجی فلسفوں کا دور ہے۔ ہر فرد اپنے طور پر اپنی نجات کا طالب ہے۔ وہ اب ایسے

وسیلوں سے زندگی کو دیکھ بھی نہیں سکتا جو اس کی اپنی طینت وطبیعت کا ساتھ نہیں دے سکتے۔ ہر شخص اپنے جہنم میں جل رہا ہے جس کے شعلوں کا رنگ بھی دوسرے کے جہنموں کے شعلوں کے رنگ سے الگ ہے اس کے کرب کی نوعیت بھی دوسروں کے کرب سے مختلف ہے، اس کی بے کیفی دوسروں کی بے کیفی سے میل نہیں کھاتی۔ ایسا شخص اگر شاعر ہے تو وہ کیا کرے۔ اس کی روح کا کرب اظہار چاہتا ہے۔ وہ لفظوں کا سہارا لیتا ہے ایسے لفظوں کا جن کے دامن سے صدیوں کے تلازموں کی گرد لپٹی ہوئی ہے۔ مروجہ علامتوں کا سہارا لیتا ہے، مگر علامتوں کا بھی طویل ماضی ہے، ان کا بھی مانوس جہاں معنی ہے۔ ایسے لفظوں اور ایسی نجیب الطرفین علامتوں کے استعمال کے بعد کیا شاعر کا تجربہ اپنی ابتدائی یا اولیں تازگی باقی رکھ سکتا ہے۔ کیا اس طرح اس کے محسوسات دوسروں کے محسوسات میں ضم نہ ہو جائیں گے؟ محسوسات یا تجربات کے ضم ہونے کے بعد شاعر کی انفرادیت کا کیا ہوگا۔ ان خطروں سے بچنے کی خاطر وہ اپنی علامتیں، وضع کرتا ہے۔ مروجہ شعری زبان سے گریز کرتا ہے، اسی لئے جدید شاعری کی یہ تعریف بھی کی گئی ہے کہ یہ اپنی پہچان کو باقی رکھنے کی کربناک کوشش کا نام ہے۔ کرب ناک یوں کہ یہ بڑا ہی مشکل کام ہے اس میں ابلاغ کا بھی مسئلہ درپیش ہوتا ہے اور کرب ناک یوں بھی کہ ایک فرد دشمن تہذیب میں اپنی پہچان کو قائم رکھنے کی جدوجہد کرنا مصلوب ہونے سے کم نہیں ہے، اکثر اس کوشش کا انجام فرد کی تنہائی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ نئی شاعری کی لئے المیہ ہے، اس میں نہ تو پچھلی شاعری کی سرمستی ہے اور نہ سرشاری، نہ جمالیاتی کیف ہے نہ شادابی ـــ اور پھر زندگی ہی میں یہ چیزیں کہاں رہ گئی ہیں؟

ہماری اپنی شاعری کا اب تک جو مزاج رہا ہے یا جس تمدنی مواد کا ہماری شاعری اظہار کرتی رہی ہے یا ہماری شعری علامتوں یا خیالی پیکروں کی جو فضا رہی ہے وہ جاگیردارانہ ماضی کے سارے افسانہ وافسوں سے ہم کنار ہے۔ وہ صرف ایک مخصوص انداز کے جمالیاتی تجربے کے اظہار پر قادر رہی ہے۔ حسن کے اظہار کے لئے فارسی کے بعد غالباً اردو ہی ایک ایسی زبان ہے جو اپنے اندر بے شمار اسالیب رکھتی ہے۔ اسی وجہ سے اس کی فنی دروبست میں ایک طرح کا سجیلاپن اور ہمواری

ہے۔ زندگی کے تاریک تر یا بدہیئت مظاہر کی عکاسی کی جب بھی ہمارے شعراء نے کوشش کی ہے تو اس کے نتیجے میں بدہیئتی یا بدصورتی کے تاثر کے بجائے غیر متوقع طور پر حسن کا تاثر پیدا ہو گیا ہے صنعتی زندگی نے جہاں ایک طرف زندگی کی تزئین کی ہے وہیں دوسری طرف اس نے انسان کی زندگی کو اندر سے انتہائی کھردرا، درشت اور ویران بنا کر رکھ دیا ہے، خارجی زندگی کے مظاہر میں بھی وہ حسن اور تناسب نہیں رہ گیا ہے جو سائنسی دور کا خاصہ تھا۔ بڑے شہروں میں جس طرح زندگی تنہا، بے کیف اور بدصورت ہوتی ہے وہ ایک ایسی نئی صورت حال ہے جس کی عکاسی یا اظہار کی ذمہ داری نئے شعراء نے لی ہے۔ اظہار کے پرانے سانچے یا اسالیب اپنے تمدنی مواد کی وجہ سے نئے شاعر کا ساتھ نہیں دے پا رہے ہیں ـــ وہ ایک نئی صورتِ حال کو نئی اور بعض حالات میں نجی زبان کے ذریعہ سے پیش کرنے کی کوشش میں مبتلا ہے۔ یہ کوشش ابھی ناتمام ہے اور اسی ناتمامی کی وجہ سے اکثر الجھنیں بھی پیدا ہوتی ہیں۔ پھر بھی نئے شعراء کی کوششوں کو دیکھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ایک نئے اندازِ بیان کی تلاش میں ہیں۔

یہ بات فراموش کرنے کی نہیں کہ نئی شاعری ابھی تشکیلی مرحلے سے گزر رہی ہے، لسانی، فنی اور فکری سطح پر بہت سے ایسے مسائل ہیں جن کے حل میں وہ ابھی کامیاب نہیں ہو سکی ہے۔ وہ ابھی منفی ردعمل کا شکار ہے مثبت اقدار کی طرف اس کے قدم نہیں بڑھ سکے ہیں۔ ذات کی شاعری بھی بڑی شاعری ہو سکتی ہے مگر اس کے لئے فن کار کو اپنی ذات کی توسیع کرنی ہوتی ہے، ہمارے شعراء اظہارِ ذات کا کام انجام دے رہے ہیں مگر یہ ذات انتہائی شکست خوردہ، زخمی اور کھنچی ہوئی ہے۔ بڑا فن کار زندگی کی پیچیدگیوں سے دبتا نہیں وہ انھیں اپنے تخلیقی عمل کی مدد سے منظم کرتا ہے اور وحدت بخشتا ہے۔ ہمارے نئے شعراء تہذیب کی پیچیدگی اور مزاج کو مناسب اور متوازن شکل دینے میں زیادہ کامیاب نہیں ہو سکے ہیں بعض اوقات کچھ یوں محسوس ہوتا ہے گویا یہ شعراء اپنے آپ کو اور دنیا کو بھی بیمار سمجھ کر شعر کہہ رہے ہوں۔ اسی وجہ سے ہماری نئی شاعری میں ابھی تلخی، خود ترسی اور کلبیت کی فضا ملتی ہے۔ مغرب کی نئی شاعری میں بھی ابتداً کچھ اسی طرح کی اسپتالی فضا تھی مگر آج وہاں کی

شاعری میں ایک داخلی قوت Inner Strength پیدا ہو گئی ہے۔ تہذیبی بحران کی شاعری بڑی اسی وقت بنتی ہے جب وہ اس داخلی قوت کی حامل ہو جاتی جس کی طرف میں نے ابھی اشارہ کیا ہے۔ اردو کے نئے شعراء نے غالباً صرف ذہنی سطح پر عالمی شاعری کے بہت سے مفروضوں کو تسلیم کر لیا ہے اور فرض کر لیا ہے کہ ہمارے ملک میں تہذیبی بحران کی وہی نوعیت ہے جو مغرب میں ہے ہندوستان کی روح بھی آج بحران سے دوچار ہے اور اس بحران کے نقوش اور مظاہر بالکل وہی نہیں ہو سکتے جیسے کہ یورپ میں ہیں۔ کاش ہمارے نئے شعراء اپنے ردعمل کی ہندوستانی نہج کو پوری فن کاری کے ساتھ پیش کر سکیں۔

"میں کسی نئی ادبی تحریک کو اُس وقت تک عزت کی نظر سے نہیں دیکھتا جب تک اُس کے علمبردار یہ دعویٰ نہ کریں کہ جو کچھ ان کے عہد میں لکھا جا رہا ہے وہ سب لغو اور بے قدر و قیمت ہے اور جو کچھ اِن سے پہلے لکھا گیا اس کا زیادہ تر حصہ لغو اور بے قدر و قیمت تھا"

—— اسپنڈر

"شاعر غیر وجود سے کشمکش میں مبتلا رہتا ہے اور اسے مجبور کرتا ہے کہ وہ وجود کو جنم دے۔ ہم سکوت کے در پر دستک دیتے ہیں تاکہ جواب میں نغمہ سن سکیں۔"

—— اے، میک لیش

چاند نرائن رینہ چاند

غزل

رہے گی یہ زمیں باقی نہ تاروں کا جہاں باقی
جو کچھ باقی رہے گا تو رہے گا لا مکاں باقی

تڑپ دل کی گئی لیکن ابھی بھی حُسن پرور ہے
گو آتش بجھ گئی لیکن ابھی تک ہے دھواں باقی

ہوا ہے کاروانِ عشق گو اوجھل نگاہوں سے
ابھی ہے راہِ ہستی میں غبارِ کارواں باقی

جوانی ہی تو تھی روحِ رواں ایوانِ ہستی میں
مکیں جب ہو گیا رخصت تو کیوں ہے یہ مکاں باقی

وہ کیسا سوز تھا نم جس سے اب تک چشمِ عالم ہے
فغاں باقی نہیں لیکن ہے تاثیرِ فغاں باقی

جو ہو شاخِ تخیل پر نہیں ڈر اس کے مٹنے کا
ہزاروں جل گئے لیکن ہے میرا آشیاں باقی

رخِ فطرت سے پردے خود بخود سب اٹھ گئے لیکن
ابھی باریک سا ہے پردۂ چشمِ گماں باقی

رہا ہوں بر سرِ پیکار دنیا کے حوادث سے
ابھی ہے چاند لیکن ایک مرگِ ناگہاں باقی

عبداللطیف اعظمی

یوم شبلی ــــ ایک رپورتاژ

ہم لوگوں میں ــ چاہے ہمارا کسی ادارے سے یا کسی میدان زندگی سے تعلق ہو ــــ یہ احساس عام ہے کہ ہم اپنے بزرگوں اور رہنماؤں کو بھلاتے جاتے ہیں۔ جن لوگوں نے ملک و قوم اور اردو زبان و ادب کی اہم خدمت انجام دی ہے اور جن کی زندگی سے ہمیں بہت کچھ روشنی مل سکتی ہے، ان میں ایک مولانا شبلی بھی ہیں، جن کو یاد رکھنے اور ان کی یاد منانے کی ضرورت ہے۔ شبلی پر تو خیر بہت کچھ لکھا گیا ہے، ان کی ایک مستقل یادگار ــ دارالمصنفین ــــ ہے، جس کی وجہ سے کسی نہ کسی طرح اور کسی نہ کسی معیار پر ان کی یاد تازہ ہوتی رہتی ہے، مگر ان کے دور کے دوسرے بزرگوں اور مصنفوں کو تو ہم نے قریب قریب بالکل ہی بھلا دیا ہے۔ اس دور کی سب سے بڑی شخصیت سرسید کی ہے۔ ان کی شخصیت اتنی بڑی اور اہم ہے کہ ان کو بھلانا چاہیں تو بھی نہیں بھلا سکتے۔ مسلم یونیورسٹی میں ان کا ہر سال ۱۷ اکتوبر کو یوم ولادت منایا جاتا ہے اور کم از کم ہفتہ وار ہماری زبان میں اداریہ ضرور لکھا جاتا ہے اور جب تک انجمن ترقی اردو علی گڑھ میں ہے اور ہماری زبان کے مدیر پروفیسر سرور صاحب ہیں، امید ہے کہ یہ سلسلہ ضرور باقی رہے گا، البتہ علمی اور تصنیفی لحاظ سے ان کی جتنی عظیم یادگار کی ضرورت تھی، علی گڑھ والوں نے اس طرف توجہ نہیں کی، لیکن حالی پر بہت کم لکھا گیا اور ان کی مستقل کوئی یادگار نہیں ہے۔ مولانا نذیر احمد اور مولانا محمد حسین آزاد کا تو وہ اعتراف بھی نہیں کیا گیا جس کے وہ مستحق تھے اور چراغ علی کو تو موجودہ نسل کے بہت سے لوگ جانتے بھی نہ ہوں گے۔ اگر ہم چاہتے ہیں کہ اردو ادب کا ماضی سے رشتہ قائم رہے تو پابندی کے ساتھ ان کی یاد منانے کی کوئی صورت نکالنی چاہیئے۔

امسال علی گڑھ کے ان طالب علموں نے جو اعظم گڑھ سے تعلق رکھتے ہیں، اعظمی اسٹوڈنٹس یوسی ایشن کے نام سے ایک انجمن قائم کی ہے اور ان لوگوں نے فیصلہ کیا ہے کہ اعظم گڑھ کے ردو محسنوں کی ہر سال یاد منائیں گے اور ان کی یاد سے اردو زبان و ادب کو کسی نہ کسی طرح فائدہ ہنچانے کی کوشش کریں گے۔ اس مبارک فیصلے کا آغاز یوم شبلی سے ہوا ہے اگرچہ یہ یوم بہت بلت میں منایا گیا اور اس پیمانہ کا نہیں تھا، جو شبلی کے مرتبہ کے شایان شان ہو، مگر یہی کیا کم ہے ایک اچھے اور مفید کام کی بنیاد پڑ گئی، ان نوجوانوں کے حوصلے اور عزم سے امید ہوتی ہے کہ وہ پنے ارادے پر استقلال کے ساتھ قائم رہیں گے اور جس مفید کام کا بیڑا اٹھایا ہے، اس کو را کریں گے۔

یوم شبلی ۲ر مارچ کو منایا گیا۔ یہ دن نہ تو شبلی کی پیدائش کا ہے اور نہ وفات کا۔ مولانا یوم ولادت ۸ر مئی ۱۸۵۷ء ہے اور یوم وفات ۱۸ر نومبر ۱۹۱۴ء۔ اعظمی ایسوسی ایشن کے کارکن ر اصل ۵۳ ویں برسی منانا چاہتے تھے، مگر نومبر میں یونیورسٹی کے حالات نے اجازت نہیں دی، دوسری ورت یہ تھی کہ مئی میں ۱۲۵ ویں سالگرہ منائی جائے، مگر یہ زمانہ امتحان کا ہوگا، جو طالب علموں کے اظ سے موزوں نہیں، اس لیے کسی موقع اور مناسبت کا خیال کئے بغیر یہ یوم منایا گیا، آئندہ کوشش ہی ہوگی کہ نومبر میں پابندی سے برسی منائی جائے اور اس موقع پر جو مقالے پڑھے جائیں ان کو کتابی ورت میں شائع کیا جائے۔

یوم شبلی کا یہ جلسہ یونین کے ہال میں منعقد ہوا، جس میں بارہا شبلی کے خیر مقدم میں جلسے ہوئے تھے اور شبلی نے بارہا تقریریں کی تھیں اور اپنی پراثر آواز اور لہجے میں نظمیں سنائیں اور قصیدے ش کئے تھے۔ ظاہر ہے یہ اور ہال رہا ہوگا، مگر تھا یونیورسٹی کی یونین کا، اس لیے یونین کے ہال یوم شبلی منایا گیا تو شبلی کا دور تازہ ہو گیا اور اس وقت کے مناظر، جو ہمیں کتابوں اور ضامین سے معلوم ہوئے ہیں، آنکھوں میں پھر گئے۔ جلسے کی صدارت اردو کے ایک سنجیدہ اور ور محقق ڈاکٹر نذیر احمد صاحب نے فرمائی۔ تلاوت قرآن حکیم کے بعد سب سے پہلے ایسوسی ایشن

کے صدر شہاب الدین صاحب نے ایک مختصر خطبۂ استقبالیہ پڑھا، جس میں موصوف نے الیوسی ایشن کے مقاصد پر روشنی ڈالی اور شبلی کی علمی و ادبی خدمات کا ذکر کیا، آیندہ سال اس سے زیادہ وسیع پیمانے پر یوم شبلی منانے اور اعظم گڈھ کے دوسرے ادیبوں اور شاعروں کا یوم منانے کا وعدہ کیا۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہ یہ انجمن گروہ بندیوں اور علاقائی تعصبات سے الگ رہے گی موصوف نے فرمایا:

"۔۔۔ ہماری الیوسی ایشن کوئی سیاسی الیوسی ایشن نہیں ہے اور نہ یہ کوئی وقتی گروہ بندی ہے، بلکہ یہ ایک ادبی اور رفاہی انجمن ہے جو علاقائی ہوتے ہوئے بھی علاقائی تعصب اور تنگ نظری کی دنیا سے کوسوں دور ہے، اس کی منزل مقصود انسانیت اور ادب کی معراج ہے، اس کے مقاصد اس آفتاب کی مانند روشن اور ہمہ گیر ہیں جو طلوع ہوتا ہے سمت مشرق سے، مگر شش جہت کو گہوارۂ نور بنا دیتا ہے۔ ہماری یہ الیوسی ایشن

"جو ابر یہاں سے اٹھے گا وہ سارے جہاں پر برسے گا"

کے اصول پر بنائی گئی ہے۔"

اس خطبے کے بعد، فارسی کے ایک ریسرچ اسکالر جناب کبیر احمد جائسی صاحب نے "باغی شبلی" کے عنوان سے ایک مختصر مضمون پڑھا، جس میں انھوں نے فرمایا کہ "جب ہم علامہ شبلی کی شخصیت پر نظر ڈالتے ہیں تو ہم کو ان کی پوری کی پوری زندگی بغاوت اور جنگ جوئی کا ایک حسین امتزاج معلوم ہوتی ہے۔" انھوں نے شبلی کے سوانح نگاروں سے شکایت کی ہے کہ انھوں نے ان کے بچپن کے ان چھوٹے چھوٹے واقعات کا ذکر نہیں کیا ہے، جن سے پتہ چل سکے کہ ہوش سنبھالنے کے بعد ہی سے شبلی کی باغیانہ طبیعت کا کیا رنگ تھا؟ ہم کو یہ تو معلوم ہے کہ علامہ شبلی نے مولانا فاروق چریاکوٹی سے ابتدائی تعلیم حاصل کی، لیکن ہم اس بات سے لاعلم ہیں کہ ذہین شاگرد اور فاضل استاد میں کس نوع کی گفتگو ہوتی تھی اور ان کو سمجھانے کے لیے استاد کو کتنی کد و کاوش سے کام لینا

پڑتا تھا۔" مگر طویل بغاوتوں کا ذکر کرنے کے بعد فاضل مضمون نگار نے فرمایا کہ "جہاں تک اپنے زمانے سے ان کی بغاوت کا سوال ہے تو اس سلسلے میں بلا تکلف یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کی زندگی کا ایک ایک لمحہ اسی بغاوت کی داستان سرائی سے عبارت ہے۔ مذہب، سیاست، ادب، بود و باش، نشست و برخاست غرض کہ زندگی کا وہ کون سا شعبہ ہے جہاں اس بغاوت کی کارفرمائی نظر نہیں آتی۔" مضمون کا اختتام ان الفاظ میں کیا گیا تھا:

"شبلی کی باغیانہ زندگی کا سب سے دلچسپ باب اس کا اختتام ہے۔ یہ باغی جب تمام دنیا سے جنگ کرتا، وقت کی مروّج قدروں کی نفی کرتا، اس آستانۂ پاک تک پہنچا جس کو ہم سب رحمۃ للعالمین کا آستانہ کہتے ہیں تو بے اختیار پکار اٹھا:

عجم کی مدح کی، عباسیوں کی داستاں لکھی — مجھے چندے مقیم آستانِ غیر ہونا تھا
مگر اب لکھ رہا ہوں سیرتِ پیغمبر خاتم — خدا کا شکر ہے یوں خاتمہ بالخیر ہونا تھا

خدا ایسی بغاوت اور بغاوت کا ایسا انجام سب کو نصیب کرے۔"

اس مختصر مضمون کے بعد، ہفتہ وار الجمعیۃ کے اڈیٹر مولوی وحید الدین خاں صاحب نے "مولانا شبلی اور علی گڑھ" کے عنوان سے ایک طویل اور مبسوط مضمون پڑھا۔ "مولانا شبلی (۱۹۱۴ — ۱۸۵۷) کا تعلق علی گڑھ سے ۱۸۸۳ء میں قائم ہوا۔" فاضل مضمون نگار نے یہ بیان کرنے کے بعد مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم کی کتاب "حیات شبلی" سے حسب ذیل طویل اقتباس پیش کر کے یہ دکھلایا کہ علی گڑھ کی زندگی میں مولانا کو کتنا بلند مرتبہ حاصل ہوا:

"... ایسے ماحول میں ایک پرانا بوریا نشیں عالم، جس نے کبھی انگریزی کا ایک حرف بھی نہیں پڑھا تھا، جس نے انگریزی کی صحبت کبھی نہیں اٹھائی تھی، جو نئے تمدن و تہذیب کے سایے میں کبھی نہیں بیٹھا تھا، یکایک آیا اور اس پورے ماحول میں رہ کر اس طرح سب میں سما گیا کہ وہ کہیں سے بیگانہ نہیں ہونے پایا... مولانا شبلی کا یہ حال تھا کہ وہ ہر محفل پر چھائے رہتے تھے اور علمی بحث میں ان کا قول فیصل تھا۔ انھوں

نے نہ صرف اپنی بلکہ علمائے اسلام کی قدر و منزلت کو بڑھایا اور قدیم علوم و فنون کے مرتبے کو اتنا اونچا کیا کہ پروفیسر آرنلڈ اور دوسرے انگریز پروفیسروں کو ان کی تحسین بلکہ تحصیل پر مجبور کر دیا۔ ایسے زمانے میں جبکہ کالج میں ہر طرف سے نئے علوم، نئے مسائل اور نئی تحقیقات کی بارش ہو رہی تھی، ایک مولانا ہی کا وجود تھا جو اس مسلسل بارش کے طوفان میں اسلامی علم و فن کے منارہ کو اس مضبوطی سے اپنی جگہ پر جمائے ہوئے تھے کہ ان کو اس طوفان خیز سیلاب سے کوئی خطرہ نہ رہا۔"

(حیات شبلی صفحہ ۱۴۸)

اس اقتباس کے بعد فاضل مضمون نگار نے فرمایا:

"شبلی کو علی گڑھ میں یہ مقام ان کی گوناں گوں صلاحیتوں کی بدولت حاصل ہوا۔ اس دور میں خیالات کو شعر کے پیراہن میں ظاہر کرنے کا خاص ذوق تھا۔ مولانا شبلی اس میں اپنا ثانی نہیں رکھتے تھے، نہایت اعلیٰ مذاق کے اشعار لکھتے تھے اور نہایت موثر لہجہ میں پڑھتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ علی گڑھ میں ان کی شاعری کی دھوم مچ گئی، کالج کے ہر جلسے اور تقریب میں مولانا کی نظم اس کے پروگرام کا ضروری جزو ہوتی تھی۔"

شبلی کی وسیع تر سرگرمیوں کا جائزہ لینے کے بعد فاضل مضمون نگار نے اپنے طویل مضمون کا خلاصہ حسب ذیل الفاظ میں بیان کیا:

"مضمون کو ختم کرتے ہوئے میں کہوں گا کہ شبلی کو علی گڑھ کا بہترین انتخاب کہا جا سکتا ہے۔ اسی طرح شبلی کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہوگا کہ ان کے سولہ سال جو علی گڑھ میں گزرے وہ ان کی زندگی کے بہترین سال تھے۔ اس طرح دونوں کو وہ چیز ملی جس کی دونوں میں سے ہر ایک کو ضرورت تھی۔ شبلی نے علی گڑھ کے اوپر اسلام کی تاریخی اور علمی عظمت قائم کی، جس کا وہ اُس وقت بے حد محتاج تھا، اسی طرح علی گڑھ نے شبلی کو جدید کا عرفان دیا، جس کے نتیجے میں انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے آغاز کے درمیان وہ

اسلامی شخصیت ابھر سکی، جس کو مولانا سید سلیمان ندوی نے "عہد جدید کا معلم اول" کا لقب دیا ہے۔ شبلی اور علی گڑھ کے دو مختلف دھاروں کا ملنا اس امتزاج کو وجود میں لا سکا جس نے اسلامی تاریخ پر اعلیٰ ترین کتابیں تخلیق کیں، جس نے دارالعلوم ندوۃ العلماء کی بنیاد رکھی، جو دارالمصنفین کی شکل میں ظاہر ہوا اور اس سے بھی بڑھ کر جس نے قوم کی اگلی نسلوں کو وہ ہیجان اور شعور دیا، جو آج بھی جدید پر قدیم کو غالب کرنے کی امانت اپنے سینوں میں لیے ہوئے ہے۔ زمانہ کی وقتی قدروں پر اسلام کی دائمی قدروں کو بالا کرنے کے لیے بے چین ہے۔ جس طرح علی گڑھ زندہ ہے اسی طرح شبلی بھی زندہ ہے اور دونوں پھر اسی طرح ایک دوسرے سے ملیں گے جس طرح وہ ماضی میں ملے تھے۔"

اس کے بعد راقم الحروف کو اظہار خیال کی دعوت دی گئی۔ میں نے اس معذرت کے بعد کہ وقت کی تنگی اور اپنی غیر معمولی مصروفیت کی وجہ سے مضمون نہیں لکھ سکا، اعظمی اسٹوڈنٹس ایسوسی ایشن کو یوم شبلی کے انعقاد پر مبارکباد دی اور اپنا غیر مشروط تعاون پیش کیا۔ میں نے عرض کیا کہ نہ تو میں اس کا قائل ہوں :

اس خطۂ اعظم گڈھ پہ مگر فیضان تجلّی ہے یکسر
جو ذرّہ یہاں سے اٹھتا ہے وہ نیّر اعظم ہوتا ہے

(اقبال سہیل)

جیسا کہ ایسوسی ایشن کے مطبوعہ ہینڈبل میں کہا گیا ہے اور نہ شبلی کی عظمت اور خدمات کے اعتراف کے لیے ان کے ہم عصروں کی تنقیص کو ضروری سمجھتا ہوں۔ اگرچہ میں نے اپنی کتاب "شبلی کا مرتبہ اردو ادب میں" محمد حسین آزاد، حالی اور نذیر احمد دہلوی سے مقابلہ کر کے شبلی کا مرتبہ متعین کرنے کی کوشش کی ہے، مگر یہ دور طالب علمی کے جوش کا نتیجہ ہے، اب اس طریقے کو اچھا نہیں سمجھتا۔ میں نے یوم شبلی کے منتظمین کو مبارکباد دی کہ انھوں نے مسلم یونیورسٹی کے ایک بڑے فرض کو

پورا کرنے کی کوشش کی۔ یوں تو شبلی کے احسان اور ان کی خدمات کا دائرہ بہت وسیع ہے، مگر مسلم یونیورسٹی سے ان کا جتنا گہرا اور دیرپا تعلق رہا ہے، اس کی بنا پر مسلم یونیورسٹی میں یوم شبلی منانا خاص طور پر اہمیت رکھتا ہے۔ شبلی نے علی گڑھ کو بہت کچھ دیا ہے، اتنا دیا ہے کہ اس کے احسان سے عہدہ برا ہونا آسان نہیں اور سرسید کا اور سرسید کی تحریک کی حمایت کی ہے، مدد کی ہے، دامے درمے سخنے ہر طرح۔ انھوں نے اپنے بعض رسالوں اور کتابوں کو جو بہت مقبول تھیں، یونیورسٹی کو دے دیا تھا، جس کا سرسید نے بڑی احسان مندی کے ساتھ ذکر کیا ہے، شبلی کی ایک مثنوی "صبح امید" ہے، جس کے بارے میں رام بابو سکسینہ نے اپنی مشہور کتاب "تاریخ ادب اردو" میں لکھا ہے کہ "یہ کتاب ایک زمانہ میں اس قدر مقبول اور علی گڑھ کالج کے طلبار کو اتنی پسند تھی کہ اکثر اوقات وہ اس کو اسٹیج پر خوش آوازی سے پڑھتے اور لوگوں کے دلوں کو بے چین کرتے تھے۔" اس مثنوی میں شبلی نے سرسید کی جو تصویر کھینچی ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے دل میں سرسید کی خدمات کی کیا عزت اور قدر تھی۔ ملاحظہ ہو:

وہ کشتۂ قوم وہ فدائی — اٹھا لیے کاسۂ گدائی
ایک ایک سے عرض حال کرتا — در در وہ پھرا سوال کرتا
ہر بزم و ہر انجمن میں پہنچا — ہر باغ میں ہر چمن میں پہنچا
کاوش سے غرض تھی نہ کد سے — ملتا تھا ہر ایک نیک و بد سے
مردانِ خدا پرست سے بھی — رندانِ سیاہ مست سے بھی
ہر زاہد و بادہ خوار سے بھی — ملتا تھا وہ گل سے بھی خار سے بھی

ایسے مخلص خدمت گذار کو قوم نے کیا صلہ دیا؟ یہ شبلی کی زبان سے سنئے:

حنظل پائے شکر کے بدلے — سنگ اس کو ملے گہر کے بدلے
لعل اس نے دئے شرار پائے — گل نذر کئے تو خار پائے

مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم نے سرسید اور شبلی کے اختلافات کو بہت نمایاں کر کے پیش کیا ہے، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ دونوں کے رجحانات، دونوں کے عقائد اور دونوں کی طبیعتوں میں بڑا فرق تھا، مگر پھر بھی میں سمجھتا ہوں کہ اتنا فرق نہیں تھا جتنا مولانا سید سلیمان ندوی اور حضرت تھانوی میں تھا۔ شبلی نے علی گڑھ کی سولہ سالہ زندگی میں سرسید کی عظمت اور خدمت کا جس طرح اعتراف کیا ہے اور ان کے ساتھ مل کر جس طرح کام کیا ہے اور ان کی شخصیت سے جس قدر متاثر نظر آتے ہیں اسے ہم ریاکاری اور مصلحت پرستی پر محمول نہیں کر سکتے۔ علی گڑھ اور سرسید سے شبلی کی اس غیر معمولی محبت، ان کے اس بے پایاں خلوص اور ان کے گہرے تعلقات کی بنا پر، علی گڑھ کو شبلی کی خدمات کا جس قدر اور جس طرح اعتراف کرنا چاہیے تھا، نہیں کیا۔ آج یوم شبلی مناکر اس فرض کو ادا کرنے کی جو کوشش کی گئی ہے وہ قابل صد مبارکباد ہے۔ امید ہے یہ سلسلہ مستقل رہے گا اور آئندہ اس سے بہتر طور پر یہ دن منایا جائے گا۔"

میری تقریر کے بعد مولانا سعید اکبر آبادی صاحب نے بڑی پرجوش اور پرمغز تقریر کی۔ موصوف نے شبلی کی ہمہ گیری اور جامعیت بیان کرنے کے بعد، اس پر روشنی ڈالی کہ شبلی اور سرسید میں کیا چیز مشترک تھی۔ انھوں نے فرمایا کہ دونوں بزرگ دوسرے مسائل میں چاہے جو رائے بھی رکھتے ہوں، مگر "تطبیق پسندی" میں دونوں متفق تھے یعنی مسلمانوں کو بدلے ہوئے حالات سے مطابقت پیدا کرنی چاہیے۔ انھوں نے اُس وقت کے حالات کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ۱۸۵۷ء کے انقلاب کے بعد نئے حالات پیدا ہوئے، تمام بنیادی قدریں بدل گئیں، اس انقلاب کا اثر پورے ملک پر پڑا، مگر مسلمان خاص طور پر متاثر ہوئے، یہ اثر اتنا شدید تھا کہ سرسید جیسا عزم و ہمت کا آدمی بھی مایوس اور بددل ہو گیا تھا اور اس نے سوچا تھا کہ اپنے ملک سے ہجرت کر کے باہر چلا جائے۔ اس انقلاب کے بعد دو رجحانات بہت نمایاں تھے، ایک یہ کہ نئے حالات کو جوں کا توں قبول کر لیا جائے، دوسرا یہ کہ حالات سے کنارہ کشی اختیار کر لی جائے، مگر ان دو رجحانات کے علاوہ ایک تیسرا رجحان بھی تھا، وہ یہ کہ حالات کا جائزہ لے کر بنیادی قدروں کی حفاظت کی تدبیریں کی

گئیں۔ سرسید اور ان کے رفقا تطبیق چاہتے تھے اور انقلاب کو اپنے لیے مفید بنانا چاہتے تھے۔

تطبیق کی خواہش اور کوشش میں سرسید اور شبلی بنیادی طور پر ایک ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ سرسید بعض معاملات میں اپنے حدود سے تجاوز کر گئے اور شاید ایسا اس لیے ہوا کہ وہ انقلاب سے براہ راست دوچار ہوئے تھے اور ہمہ گیر تباہ کاریوں کو بہ چشم خود دیکھا تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ ملت کے احساس کمتری کو دور کر کے، ان میں حالات کے مقابلہ کا حوصلہ پیدا کیا جائے اور زمانہ کے تقاضوں کو پورا کرنے کی صلاحیت اور جذبہ پیدا کیا جائے۔ افسوس کہ سرسید کا قدم جادۂ اعتدال سے کہیں کہیں ہٹ گیا اور تطبیق پیدا کرنے میں مرعوبیت کا شکار ہو گئے، خاص طور پر معاشرتی معاملات میں اور سرکاری ملازمت کے سلسلے میں۔ برخلاف اس کے شبلی ان مراحل سے نہیں گذرے تھے، جن سے سرسید کو گذرنا پڑا تھا، اس لیے شبلی کے احساسات اور جذبات وہ نہیں ہو سکتے تھے جو سرسید کے تھے۔ شبلی نے سرسید کے بنیادی مقاصد سے سو فیصدی اتفاق کیا، وہ نہ صرف سرسید کے موید بلکہ قدر داں تھے مگر ان قدر دانیوں کے ساتھ شبلی مسلمانوں کی ثقافتی انفرادیت کے بھی قائل تھے، ان کا خیال تھا کہ مسلمانوں کی نشأۃ ثانیہ مکمل طور پر صحت مند اسی وقت ہو سکتی ہے جب مسلمان قدیم ثقافت سے وابستہ رہتے ہوئے، نئے حالات کو قبول کریں۔ شبلی دراصل قدیم وجدید کے سنگم تھے اور دونوں کو ملانے کی انھوں نے مفید اور کامیاب کوشش کی، شبلی اور سرسید کے باہمی تعلقات اور روابط اتنے گہرے اور مضبوط تھے کہ ایک کی تعریف کرتے وقت دوسرے کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، دونوں نے مل کر مسلمانوں کی خدمت کی ہے اور ہم دونوں کے یکساں طور پر مرہون منت ہیں۔

مولوی فضل الرحمٰن صاحب ندوی نے بھی ایک مختصر مگر دلچسپ تقریر کی تھی، میں ان کی تقریر کے نوٹ نہیں لے سکا تھا، اس لیے اس رپورتاژ کے پڑھنے والوں کی خدمت میں پیش کرنے سے قاصر ہوں۔ آخر میں ایک ریسرچ اسکالر جناب شمسی طہرانی صاحب نے "شبلی اور سرسید" پر ایک پرجوش نظم پڑھ کر سنائی، نظم سے زیادہ ان کا لہجہ اور آواز پرجوش تھی۔ انھوں نے اس پر بہت زور دیا کہ انھوں نے یہ نظم علالت کی حالت میں کہی ہے، اس پر مولانا سعید اکبر آبادی صاحب نے فرمایا کہ آپ اکثر بیمار ہوا کریں تاکہ پرجوش

نظم سننے کو مل جایا کرے گی۔ موصوف کی نظم بہت طویل ہے، اس لیے معذرت کے ساتھ صرف دو بند پیش کرتا ہوں۔ پوری نظم آٹھ بند پر مشتمل ہے، دوسرا بند ملاحظہ ہو:

جب بے حسی حیات کا مفہوم ہو گئی　　جب زندگی نگاہ سے محروم ہو گئی
جب جستجو کی روشنی معدوم ہو گئی　　گم ظلمتوں میں امتِ مرحوم ہو گئی

سیّد کو تجھ سا مردِ خود آگاہ مل گیا
مرعوبیت کا ذہن سے کانٹا نکل گیا

ساتویں بند میں شبلی کو اس طرح خراج عقیدت پیش کیا گیا ہے:

بخشا ہے تو نے شعر و ادب کو وہ بانکپن　　تا حشر جس سے ہو گا سرافراز علم و فن
ہر شعبۂ حیات پہ تو یوں ہے ضو فگن　　شبنم پہ جیسے صبح کے سورج کی ہو کرن

ابھریں گے زندگی سے اشارے نئے نئے
ٹکرائیں گے نظر سے نظارے نئے نئے

بعض لوگ دوسروں کی اصلاح کے ایسے شائق اور خوگر ہوتے ہیں کہ موقع ہو یا نہ ہو، وہ اپنے مشورے ضرور پیش فرما دیتے ہیں۔ ایک صاحب نے، جو میرے پاس ہی بیٹھے تھے، فرمایا، نظر سے نظارے نہ ٹکراتے تو اچھا تھا۔ میں سوالیہ نشان بن کر ان کی طرف متوجہ ہوا تو برجستہ فرمایا:

دیکھیں گے علم و فن کے نظارے نئے نئے

اس پرجوش اور پر اثر نظم کے بعد ایسوسی ایشن کے سکریٹری الطاف احمد صاحب اعظمی نے راہ کی مشکلات اور اپنے عزم و ثبات کا ذکر کیا اور آخر میں نعمان صاحب اعظمی نے مہمانوں اور حاضرین جلسہ کا شکریہ ادا کیا اور شام کے ایٹ ہوم کا اعلان کیا۔

سعید انصاری

رفتار تعلیم

صدر جمہوریہ کے خیالات پبلک اسکولوں کے بارے میں:

میو کالج، اجمیر میں تقسیم انعامات کے سلسلہ میں صدر جمہوریہ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب نے پبلک اسکولوں کے بارے میں بہ حیثیت مجموعی اپنی پسندیدگی کا اظہار فرمایا اور یہ کہا کہ "ہندوستان کے موجودہ حالات کو دیکھتے ہوئے جبکہ زبان پرستی نے ایسی ناگوار صورت اختیار کرلی ہے اور ڈر ہے کہ ملک کی وحدت کو کہیں نقصان نہ پہنچے، ریاستوں کی باہمی مشترک زندگی کے لئے ان سے بہتر اور کیا مثال ہوسکتی ہے۔؟"

اسی کے ساتھ جناب صدر نے اس اختلاف کا بھی ذکر کیا کہ "آیا پبلک اسکولوں کو ختم کردینا چاہیئے یا انھیں باقی رکھنا چاہیئے؟ اس کا بہترین جواب، انھوں نے فرمایا کہ "خود ان اسکولوں کی تعلیم دے سکتی ہے۔ اگر یہ اسکول حقیقت میں اچھی تعلیم دیتے ہیں، لڑکوں کو اچھے عادات واطوار سکھاتے ہیں، انھیں لائق اور اچھے انسان بناتے ہیں جو اپنی سماجی ذمہ داریوں کا احساس رکھتے ہیں، ان کے لئے ایسے کام اور مشترک زندگی کے مواقع فراہم کرتے ہیں، جن سے وہ اپنے گرد وپیش کے عوام کو اٹھا سکنے کا ذریعہ بن سکتے ہیں اور ان میں ایک سماجی ذمہ داری کا احساس پیدا کرسکتے ہیں، تو پھر انھیں ہرگز ختم نہیں کرنا چاہیئے۔ لیکن اگر وہ طبقاتی اختلافات کو اور بڑھاتے اور انھیں نمایاں کرتے ہیں اور طلبا کو ایسا بناتے ہیں جنھیں اپنی امارت پر گھمنڈ ہو اور وہ دوسروں کو حقیر سمجھتے ہوں، تو پھر انھیں ضرور ختم کردینا چاہیئے۔"

لیکن انھیں صرف اس وجہ سے بند نہیں کردینا چاہیئے کہ وہ بہت خرچیلے ہوتے ہیں اور صرف

تھوڑے سے لوگ اپنے لڑکے اور لڑکیوں کو ان اسکولوں میں بھیج سکتے ہیں۔ اگر ہمارا سماج ہمارے ہر لڑکے اور لڑکی کے لئے واقعتاً اچھے اسکول مہیا نہیں کرسکتا ہے، تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ جو لوگ اپنے بچوں کے لئے اچھی تعلیم چاہتے ہیں، انھیں ایسی تعلیم کا موقع نہ دیا جائے۔"

سہ لسانی فارمولا زبانوں کے مسئلہ کا واحد حل:

کیرالا کے چیف منسٹر مسٹر ای۔ ایم۔ ایس نمبودری پد نے ابھی حال میں وزیر اعظم مسز اندرا گاندھی سے ایک ملاقات کے دوران میں یہ کہا ہے کہ وہ ہندی بولنے والے لوگوں پر یہ زور دیں کہ وہ سہ لسانی فارمولا مان لیں اور اپنی ہٹ کو چھوڑ دیں۔ انھوں نے اخباری نمایندوں کو بیان دیتے ہوئے یہ بھی کہا کہ زبان کے مسئلہ پر سمجھوتہ کی جو کوشش کی گئی تھی، اسے ہندی بولنے والے لوگوں نے اندر اندر ختم کر دیا۔ اگر وہ اپنی اس ضد پر قائم رہے تو مختلف ریاستوں کے درمیان آج جو رشتۂ وحدت ہے، وہ ٹوٹ جائے گا اور ہندی بولنے والے لوگ ہمیشہ کے لئے پیچھے رہ جائیں گے۔ چیف منسٹر نے یہ بھی کہا کہ اگر ہندی والے دوسری علاقائی زبانوں کو بھی برابر کا درجہ دیتے، بجائے اس کے کہ ان پر ہندی تھوپیں، اور بین الاقوامی معاملات کے لئے انگریزی یا کسی اور غیر ملکی زبان کی ضرورت کو سمجھتے، تو ہندی آج سارے ہندوستان میں ایک متحدہ زبان کی حیثیت سے رفتہ رفتہ تسلیم کر لی گئی ہوتی۔

تعلیم میں پلاننگ:

بہت کم لوگ جانتے ہوں گے کہ دہلی میں ایک ادارہ ہے، جس کا موجودہ نام ایشین انسٹی ٹیوٹ آف ایجوکیشنل پلاننگ اینڈ منسٹریشن ہے اور اسے صرف نام ہی میں بڑا نہ سمجھئے بلکہ کام بھی اس کا بہت بڑا ہے۔ اس کے کام کی نوعیت کی تھوڑی سی تشریح اس کے موجودہ ڈایرکٹر جناب خواجہ غلام السیدین کے لفظوں میں سنئے جو انھوں نے اپنے ایک استقبالیہ میں ابھی حال میں ظاہر فرمائے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ

تعلیمی پلاننگ کے مسائل صرف ماہرین تعلیم کے ہاتھوں ہی صحیح اور مناسب طریقہ پر حل نہیں کئے

جاسکتے ہیں، بلکہ یہ ایک ایسا بڑا اور مشترک کام ہے جس میں بہت سے شعبوں، بہت سی وزارتوں اور بہت سی ایجنسیوں کو، جن میں سرکاری اور غیر سرکاری دونوں ہی شامل ہیں، مل کر کام کرنا چاہئے اور یہ کام بڑے شوق اور ہمدردی سے ہونا چاہئے۔ ایک ایسا انتظامی اور مالیاتی نظام جس میں حصہ لینے والے یا تو ہمیشہ ایک دوسرے سے برسرِ پیکار رہیں، یا پھر ایک دوسرے کی زبان نہ سمجھتے ہوں، اس مقصد کے لئے کبھی مفید نہیں ہو سکتا ہے۔

یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اتفاق و اشتراکِ عمل کی یہ فضا خواہ یہاں یا دنیا کے کسی اور ملک میں پیدا ہو گئی ہے۔ اختلافات کی خلیج خواہ چھوٹی ہو یا بڑی لیکن ان کے درمیان آمد و رفت کے لئے پل بنانا ہی پڑے گا تاکہ انسانی ترقی کا کام ہوتا رہے۔ اختلافات میں اتحاد و یگانگت کی یہ تلاش بہت سے تخلیقی کاموں کا باعث رہی ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ پلاننگ اس قسم کا تخلیقی کام ہے، لیکن میں یہ ضرور کہوں گا کہ جب تک اس کے مختلف اجزا میں اتفاق و اتحاد نہ ہوگا، اس وقت تک پلاننگ کبھی اپنے منزلِ مقصود کو نہیں پہنچ سکتی ہے۔ اچھا اب یہ دیکھنا ہے کہ اس کے مختلف اجزا کیا ہیں؟ اس کے لئے کوئی نمونہ نہیں بتایا جاسکتا ہے جو کسی ایک ملک میں موجود ہو، لیکن یہ ضرور ہے کہ تعلیمی پلاننگ میں تعلیمی کام کرنے والے کو سب سے پہلے پلاننگ کمیشن، اس کے بعد وزارتِ مالیات، پھر وزیر اعظم کے دفتر اور غالباً اس کے بعد پھر زراعت، صنعت اور دوسری وزارتوں سے سابقہ پڑتا ہے۔ پھر ہمیں سب سے زیادہ اس بات کا خیال کرنا ہے کہ ان وزارتوں اور محکموں سے تعاون حاصل ہو اور ان میں باہم اشتراکِ عمل ہوتا ہے ان چیزوں کی ہمارے قومی کاموں میں ابھی بہت ضرورت ہے۔ اس سیمینار میں زیادہ اسی پہلو پر بحث ہوگی۔

یونیورسٹی عوام کی تعلیم کے لئے:

یونیورسٹی کی تعلیم کا بڑا مقصد اب تک یہ سمجھا جاتا رہا ہے کہ ملک کی تہذیبی اور سماجی زندگی کی قیادت کے لئے اشخاص پیدا ہوں، لیکن یونیورسٹی کا یہ کام کہ وہ عوامی خدمات کے سلسلہ میں بھی کچھ کر سکتی ہے ہندوستان میں نسبتاً نیا خیال ہے۔ ایجوکیشن کمیشن نے اپنی رپورٹ میں اس خیال

کو نہایت خوبی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ "یونیورسٹی کی یہ تصویر کہ وہ علمار کی ایک مخصوص جماعت ہے جو علم کی خدمت انجام دیتی ہے، ایک قصۂ ماضی بن کر رہ گئی ہے۔ وہ دیوار جو علما اور جہلا کے درمیان حد فاصل تھی، ٹوٹ کر گر چکی ہے اور اب یونیورسٹی اور عوام دونوں کی زندگی میں بہت خلا ملا پیدا ہو گیا ہے۔ کم سے کم ایک میدان ایسا ہے اور وہ عوام سے بے تعلیمی اور جہالت دور کرنے کا ہے، جہاں ہماری یونیورسٹیاں بہت کچھ کر سکتی ہیں، اور اس کام میں علا وہ حکومتوں کے بہت سی رضا کارانہ جماعتیں بھی مفید خدمات انجام دے سکتی ہیں۔ ان میں صنعتوں اور تعلیم گاہوں کے لوگ بھی شامل ہیں، ان میں طلبار اور فارغ التحصیل لوگ لئے جا سکتے ہیں، غرض ملک میں اس کام کے لئے ایک عام مہم چلائی جا سکتی ہے، اس سلسلہ میں مہاراشٹر گاؤں والوں کی تعلیم کے لئے ایک مہم چلا کر بڑی اچھی راہ دکھائی ہے جو سب نوجوانوں کے لئے قابل تقلید ہو سکتی ہے۔ ہمارے ملک کی تقریباً تین چوتھائی آبادی یعنی وہ بالغ لوگ جنھیں رائے دینے کا حق دیا گیا ہے، بے پڑھی لکھی ہے اور زندگی کی ضروری معلومات اور واقفیتوں سے بے بہرہ ہے۔ اس لحاظ سے ملک کے اندر اس بے تعلیمی کو ختم کرنا ہمارا سب سے بڑا کام ہے جو ہماری یونیورسٹی اور کالجوں کے نوجوانوں کو کرنا ہے۔"

یہ وہ خیالات ہیں جو ملک کے ایک مایۂ ناز اہل علم اور دہلی یونیورسٹی کے سابق وائس چانسلر سی، ڈی دیشمکھ نے ابھی حال میں شیواجی یونیورسٹی، کولہاپور کے کنووکیشن میں ظاہر کئے ہیں۔

Regd. No. D - 763 April, 196

The Monthly JAMIA

P. O. Jamia Nagar, New Delhi-25

جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی

١٠٢٩١

جامعہ

سالانہ چندہ
چھ روپے

قیمت فی پرچہ
پچاس پیسے

جلد ۵۷ | بابت ماہ مئی ۱۹۶۸ء | شمارہ ۵

فہرست مضامین

مدیر

ضیاءالحسن فاروقی

خط وکتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی
مطبوعہ: یونین پریس دہلی
ٹائیٹل: دیال پریس دہلی

شذرات

کبھی کبھی میرا یہ احساس بڑا قوی اور شدید ہو جاتا ہے کہ مسلمانوں اور ہندوؤں کو ساتھ رہتے صدیاں بیت گئیں، زندگی کے مختلف شعبوں میں ان کے میل جول سے مشترک زندگی کے رنگا رنگ مظاہر سامنے آئے، میل جول کی روایتیں قائم ہوئیں۔ رسم و رواج اپنائے گئے، زبان اور تمدن پر ایک دوسرے کا اثر پڑا، لیکن ٹھوس اور پائدار افہام و تفہیم کا کوئی مستقل معیار آخر دونوں فرقوں کے درمیان کیوں نہیں قائم ہو سکا؟ ہمیں معلوم ہے کہ صوفیوں کے سلسلوں اور بھگتی تحریک کے سادھو سنتوں نے "من و تو" اور "کفر و ایمان" کی حدوں سے گذر کر، اور انسانیت کو معیار قرار دے کر، روحانی اتحاد کے گیت گائے اور ان کی کوششوں سے ہندوؤں اور مسلمانوں میں بے شمار لوگ ایک دوسرے سے قریب آئے لیکن یہ کیا بات ہے کہ تاریخ کے اہم فیصلوں کے وقت ہم مجموعی طور پر دونوں فرقوں کو ایک دوسرے سے الگ تھلگ پاتے رہے ہیں؟ اس گتھی کو اگر ہم سلجھا لیں تو شاید ہندو مسلم مسئلہ کے حل کی کوئی تدبیر نکل سکے۔

اس گتھی میں مختلف پیچ ہو سکتے ہیں، دوسرے لفظوں میں یہ کہ اس کے مختلف اسباب بتائے جا سکتے ہیں، میرے نزدیک ایک اہم سبب یہ ہے کہ خالص ذہنی سطح پر مسلمانوں نے ہندو دھرم کو اور ہندوؤں نے اسلام کو اس طرح نہیں سمجھا جیسا کہ اس کا حق تھا، بلاشبہ دونوں فرقوں میں ایسے منتخب افراد ملیں گے جنھوں نے اس کی کوشش کی کہ وہ اپنے ہمسایے کے مذہب کو سمجھیں، لیکن ان کی تعداد بہت کم ہے۔ عام طور پر دونوں جماعتوں کا پڑھا لکھا طبقہ صرف اسی حد تک ایک دوسرے سے واقف ہو سکا جتنا کہ حالات کے تحت ضروری تھا۔ ظاہر ہے کہ خالص ذہنی سطح پر افہام و تفہیم کے لئے محض افادی مصلحتوں

سے کام نہیں چل سکتا، یاد رہے کہ اس سلسلے میں میں 'خالص ذہنی سطح' پر زور دے رہا ہوں، ورنہ جہاں تک عوام کا تعلق ہے صدیوں سے ہندو مسلم ایک ساتھ رہتے آئے ہیں، ایک دوسرے کے دکھ درد میں شریک، شادی اور مسرت کے موقعوں پر باہم دگر دوست اور ساتھی، میلوں ٹھیلوں اور تہواروں میں ایک دوسرے کے دوش بدوش، لیکن کیا کہا جائے کہ یہی سادہ فطرت لوگ ضرورت پڑی تو مذہب کے نام پر بانٹ دئے گئے، اور انھیں کو جب متوسط طبقہ کے کسی شخص نے مذہب کا واسطہ دے کر پکارا تو وہ اپنے مذہب والے کے ساتھ چل پڑے، بارہا ایسا دیکھنے میں آچکا ہے اور اب بھی دیکھا جا سکتا ہے، قیادت تعلیم یافتہ طبقہ کے ہاتھوں میں رہی ہے اور میرا خیال ہے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے تعلیم یافتہ طبقے نے مجموعی طور پر ایک دوسرے کے مذہب اور اس کی بنیادی باتوں کے پیچھے جو روح ہے اس کو سمجھنے کی دیانتدارانہ کوشش نہیں کی۔

میرا یہ احساس پرانا ہے اور رہ رہ کر اس کی چبھن محسوس ہوتی رہی ہے، ابھی حال میں مولانا آزاد کے یہاں اسی طرح کا ایک احساس پاکر یہ خیال آیا کہ کیوں نہ اس مسئلہ کو قارئین جامعہ کے سامنے رکھا جائے، ہو سکتا ہے کہ کسی اور نے بھی اس مسئلہ پر غور و فکر کیا ہو، وہ اپنے نتیجۂ فکر سے ہم سب کو مطلع کر سکتا ہے۔ ذکر آزاد (مرتبہ مرحوم عبدالرزاق ملیح آبادی) میں صفحہ ۲۷۵ پر مولانا آزاد کی ایک تحریر (غالباً ۱۹۲۲ء کی) کا اقتباس ملاحظہ ہو: "دنیا کی تمام قوموں سے کہیں زیادہ ہندو مسلمانوں میں دائمی اور حقیقی اتحاد ہو سکتا ہے، بشرطیکہ باہم دگر غلط فہمیوں کا خاتمہ کر دیا جائے۔ سب سے زیادہ ضرورت اس بات کی ہے کہ ایک دوسرے کو صحیح طور پر سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ مجھے نہایت رنج ہوتا ہے جب میں دیکھتا ہوں کہ ایک ہندوستانی انگلستان اور امریکہ کی تاریخ اور لٹریچر حفظ کرنے کی کوشش کرتا ہے لیکن وہ اس مذہب اور جماعت کو جاننے کی بالکل پروا نہیں کرتا جو صدیوں سے اس کے ہمسایہ میں موجود ہے۔" مجھے کس قدر حیرت ہوئی جب میں نے سر رابندر ناتھ ٹیگور کا ایک آرٹیکل 'فلاسفی آف انڈین ہسٹری' دیکھا جو موڈرن ریویو میں نکلا تھا۔ اس میں وہ اس بات کی مثال دیتے ہوئے کہ مذہب کے بڑے آدمی بجائے خود معبود بن گئے ہیں، کرشن، مسیح اور چیتنیہ کے ساتھ محمدؐ کا بھی ذکر کرتے ہیں، یعنی کرشن

اور مسیح کی طرح محمدؐ بھی مسلمانوں میں معبود کی طرح پرستش کیے جاتے ہیں! میں نے کہا کہ ہندوستان کا عظیم الشان شاعر امریکہ کی سیاحت سے واپس آرہا ہے لیکن اسے ان لوگوں کا ایک مشہور عقیدہ بھی معلوم نہیں جو خود اس کے گھر میں بستے ہیں۔ مسلمانوں کے اعتقاد میں جو انسان، محمدؐ یا کسی اور انسان کو معبود سمجھے، وہ مسلمان ہی باقی نہیں رہتا۔۔۔ اسی طرح جب میں بنکم چندر چٹرجی کے تاریخی ناول دیکھتا ہوں تو باوجود اس تعریف کے جو ان کے لٹریچر کی میرے دل میں ہے، ہندوستان کی اسلامی تاریخ سے ان کی بے خبری پر متعجب ہو ہو کے رہ جاتا ہوں۔ مجھے یقین ہے کہ مسلمانوں کے مذہب اور تاریخ سے ایک ہندو اتنا ہی ناواقف ہے جتنا کہ ایک امریکن۔۔۔"

یہی بات مجموعی طور پر مسلمانوں کے بارے میں کہی جا سکتی ہے کہ وہ ہندوؤں کے مذہب اور تاریخ سے واقفیت نہیں رکھتے، غلط فہمیوں کی ایک بڑی وجہ ناواقفیت اور بے خبری ہوتی ہے، مجھے تو یہ کہنے میں بھی باک نہیں کہ خود مسلمان اپنے مذہب سے اور ہندو اپنے مذہب سے پوری واقفیت نہیں رکھتے، دونوں جماعتوں کے لوگ اگر اپنے اپنے مذہب کی مشہور و معلوم سچائیوں ہی سے واقف ہو جائیں تو بگڑی بہت کچھ بن سکتی ہے، ہم ہندو اس لئے ہیں کہ یہ ہمارا موروثی مذہب ہے، ہم مسلمان اس لئے ہیں کہ ہم مسلمان گھرانے میں پیدا ہوئے، ہندو دھرم عالمگیر سچائیوں کے بارے میں کیا کہتا ہے اس سے ہم واقف نہیں، اسلام آفاقی صداقتوں کے بارے میں کیا سکھاتا ہے اس کی ہمیں جانکاری نہیں، ہاں، ہم اپنے موروثی مذہب کے نام پر کٹ مرنے اور ایک دوسرے کا گلا کاٹنے کیلئے ہر وقت آمادہ رہتے ہیں، یہ زندگی کوئی اور زندگی ہو سکتی ہے مہذب اور سچے مذہبی آدمی کی زندگی نہیں ہو سکتی۔

یہ بات بھی غور طلب ہے کہ مسلمانوں میں سوشل سروس (سماجی خدمت) کی کوئی مستحکم بالشان روایت کیوں نہیں ملتی، آج جبکہ فسادات رو کے نہیں رک رہے ہیں میں نے یہ دیکھا ہے کہ مسلمان شانتی سینا اور سروودے سماج کے کارکنوں کی طرف دیکھتے ہیں اور اس کے متمنی رہتے ہیں کہ حق کی آواز ان کی طرف سے بلند ہو، شانتی سینا اور سروودے سماج کے رضا کار فساد زدہ علاقوں میں جا کر سماج سیوا کا کام کرتے ہیں، مظلوموں کی ڈھارس بندھاتے ہیں اور جو کچھ ہو سکتا ہے کرتے ہیں۔ لیکن کیا یہ پوچھنا غلط ہوگا کہ شانتی سینا اور سروودے سماج کے سیوکوں

کی صف میں کتنے مسلمان شامل ہیں ؟ کتنے مسلمان ہیں جو ونوبا جی کی تحریک میں شریک ہیں ؟ افسوس اور رنج کی بات ہے کہ جس جماعت میں اعمال صالحہ کو اس قدر ضروری قرار دیا گیا ہو، وہ عمل صالح کو محض انفرادی فعل سمجھ کر جی میں آئے تو کرے ورنہ آپ اپنی دنیا میں مگن رہے ۔ ایسا نہیں ہے کہ مسلمانوں کے یہاں اجتماعی اعمال صالحہ کی مثال نہیں، اسی ہندوستان میں صوفیا کی خانقاہیں اس کا مرکز رہی ہیں، اسی ملک کے قلب میں بیٹھ کر سلطان الاولیا حضرت نظام الدینؒ نے لازم عبادت کے مقابلہ میں متعدی عبادت کا رتبہ بلند بنایا ہے، ہمارے شیوخ تن تنہا دور دراز اور اجنبی علاقوں میں جا کر ایک جگہ بیٹھ جاتے تھے اور خدمت خلق کے ذریعہ مرجع خلائق بن جاتے تھے، آج مسلمانوں کے یہاں یہ طریقہ نہیں ملتا ۔ وہ خود اس پر عمل کیا کرتے اُن کے ساتھ بھی جانے کے لئے تیار نہیں جو اس طریقے کو اپنائے ہوئے ہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ انھوں نے قرآن کریم کی ایک بہت بڑی بنیادی بات جو ایمان کے بعد اہمیت کے لحاظ سے اول درجہ پر ہے بھلادی ہے، اور وہ بات ہے عمل صالح، مجھ سے ایک مخلص سماجی کارکن نے بڑے دکھ سے کہا کہ فسادات کے وقت جب ہم لوگ فساد زدہ علاقوں میں جاتے ہیں تو مسلمان ہمارے ساتھ آجاتے ہیں، لیکن اس کے علاوہ کسی اور موقع پر اُن علاقوں میں ہماری موجودگی کی انھیں خبر نہیں ہوتی ۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ صورت حال مسلمانوں کی پوری جماعت کے لئے باعثِ شرم ہے، اِس سے بڑی غفلت اور بے حسی اور کیا ہو سکتی ہے؟ اِس ملک میں اگر زندہ اور خود دار جماعت کی حیثیت سے رہنا ہے تو اور باتوں کے علاوہ مسلمانوں کو بلاتفریق مذہب و ملت سماج سیوا کا کام کرنا چاہیئے، انفرادی طور پر بھی اور اجتماعی طور پر بھی، ملک میں جو انجمنیں اور تنظیمیں اس طرح کا کام کر رہی ہیں اُن میں مسلمانوں کی خاصی تعداد ہونی چاہیئے، انہام و تفہیم کے لئے فضا ہموار کرنے اور اپنا اعتبار قائم کرنے کے لئے مسلمانوں کو اِس میدان میں بھی پیش قدمی کرنی ہوگی، اوروں کے لئے تو یہ محض وطنی اور انسانی فریضہ ہو سکتا ہے لیکن مسلمانوں کے لئے تو یہ وطنی، انسانی اور دینی فریضہ بھی ہے ۔

ڈاکٹر نذیر احمد

مولانا شبلی نعمانی

مولانا شبلی ایک جامع حیثیات بزرگ تھے۔ وہ محقق، مورخ، ادیب، انشار پرداز، متکلم، مفکر اور ماہر تعلیم سبھی کچھ تھے۔ اسی وجہ سے حقیقی معنوں میں وہ ایک عہد آفریں شخصیت تھے۔ سید سلیمان ندوی مرحوم نے بالکل ٹھیک کہا ہے کہ وہ عہد جدید کے معلم اول تھے۔ وہ قدیم و جدید کے ایسے سنگم تھے جن میں دو دریاؤں کے دھارے آکر ملتے تھے۔ وہ قدیم مذہبی رنگ کے عالم بھی تھے اور جدید علوم سے کسی حد تک آشنائی بھی رکھتے تھے۔ اسی وجہ سے ان کی شخصیت میں بڑا تنوع اور ان کے غیر معمولی اثرات میں ان کی شخصیت کی بوقلمونی کو بڑا دخل تھا۔

مولانا شبلی کثیر التصانیف بزرگ ہیں ان کی تصنیفات کے پیچھے ایک جذبہ کارفرما تھا۔ ان کے اکثر مطالعات مستشرقین کے اعتراضات کے جواب پر مشتمل ہیں جو انھوں نے اسلامی تاریخ و تمدن کے بعض اہم ابواب پر کئے تھے۔ یورپ میں اسلامی علوم کے پھیلنے کے منجملہ اور مقاصد کے ایک اہم مقصد یہ تھا کہ ان علوم میں مہارت حاصل کرلنے کے بعد یورپی مستشرق اسلام اور مسلمانوں کی تاریخ و تمدن کو ہدف اعتراض بنائیں۔ یہ کام بڑی تیزی کے ساتھ شروع ہوا اور عام تعلیم یافتہ نوجوان اس سے بہت جلد متاثر ہونے

یہ مضمون مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں فروری ۱۹۶۸ء میں 'یوم شبلی' کی ایک تقریب میں پڑھا گیا۔

لگے۔ خصوصاً وہ نوجوان جو یورپ کے تعلیم یافتہ تھے ان کو اپنی تاریخ میں طرح طرح کی کمزوریاں نظر آنے لگیں۔ مولانا شبلی کو اس کا بڑی شدت سے احساس ہوا اور انھوں نے اپنی پوری توجہ اسی طرف مبذول کی۔ ان کا قلم اسلامی علوم وفنون اور تاریخ وتمدن کے دفاع میں پوری قوت کے ساتھ رواں ہوا اور اس طرح ان کی تحریروں کے ذریعہ اسلامی تاریخ کے شاندار واقعات اور کارہائے نمایاں دنیا کے سامنے پیش ہوئے۔ ان کا مقصد زندگی یہ تھا کہ اسلام کی تاریخی وتمدنی عظمت اس طرح پیش کی جائے کہ قوم کے افسردہ دلوں میں ازسر نو تازگی اور امنگ پیدا ہو۔ وہ ایک ایسے معاشرہ کی تشکیل کے خواہاں تھے جس میں علمار کے ایسے گروہ ہوں جو اسلام کے نئے تقاضوں کو پورا کرتا رہے۔

یورپ میں اورنٹیلزم (استشراق) کی بنیاد محض اخلاص پر نہ تھی بلکہ اس کا مقصد بڑی حد تک سیاسی تھا۔ مشرقی علوم اور خصوصاً علوم اسلامی میں تخصص حاصل کر کے یورپی مستشرق اسلامی تاریخ اور تمدن کے روشن چہرے کو اس طرح مسخ کرنا چاہتے تھے کہ خود مسلمانوں کو اپنے اسلاف سے نفرت ہو جائے۔ اور یورپ کے کارناموں کے سامنے انھیں اپنے تمدنی مذہبی کارنامے ہیچ نظر آئیں۔ اس طرح ان کا مذہب جو ان کی تمام تحریکات کی روح ہے جسد بے جان ہو جائے۔ اسی کے نتیجہ میں مستشرقین نے سرور کائنات، خلفار راشدینؓ، صحابۂ کرامؓ اور مسلمان سلاطین کو اپنے اعتراض کا نشانہ بنایا۔ یہ مستشرقین یورپ کے فضلار میں شمار ہوتے تھے وہ علمی تحقیقات کے نام پر مسلمانوں کی کتابوں سے ایسا مواد نکالتے تھے جس سے ان کی مطلب برآری ہو سکے۔ عربی اور فارسی کی نادر کتابوں کی تلاش اور نہایت قیمتی مواد فراہم کرتے اور ان سے اسلام اور اسلامی روایت کی بیخ کنی کرتے۔ ان حریفوں کے مقابلے میں مولانا شبلی نے بڑی قوت سے صف آرائی کی۔ انھوں نے جواب میں وہی طریق استدلال اختیار کیا جو اہل یورپ کا تھا جزیہ پر مولانا نے جس طرح کی تحقیق کی اس سے تمام معترضین کی زبان بندی ہو گئی۔ ان کی تحقیق سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جزیہ قتل کا نہیں بلکہ نصرت کا معاوضہ ہے یعنی اسلامی

ملکوں میں ان غیر مسلموں سے جو فوج میں بھرتی نہیں ہوتے تھے اس لئے ٹیکس وصول کیا جاتا تھا کہ وہ ان کی فوجی خدمت سے مستثنیٰ ہونے کا معاوضہ تھا۔ جب خلفائے راشدین کے زمانے میں غیر مسلموں نے فوجی خدمت ادا کرنے پر رضامندی ظاہر کی تو وہ اس ٹیکس سے مستثنیٰ قرار دیئے گئے۔ ان کا کتابچہ "حقوق الذمیین" اس بات کو پایۂ تحقیق تک پہنچاتا ہے کہ اسلام نے غیر مسلم رعایا کو جو حقوق دیئے ہیں وہ تمام تر عدل و انصاف پر مبنی ہیں۔ عیسائیوں نے حضرت عمرؓ کے خلاف بڑا الزام یہ قایم کیا تھا کہ انھوں نے اسکندریہ کا کتب خانہ جلا کر خاک کر دیا۔ مولانا کی تحقیق سے یہ بات ثابت ہوئی کہ یہ الزام سراسر بے بنیاد ہے، بلکہ اس مشہور کتابخانے کو عیسائیوں ہی نے صدیوں پہلے برباد کر دیا تھا۔ اسلامی طرز حکومت کی صحیح تصویر کے لئے مولانا نے حضرت عمرؓ کی حیات مبارکہ کا انتخاب کیا اور انھوں نے اپنی نکتہ سنجی اور دقیقہ رسی سے یہ تصویر نہایت ہی دل پسند طور پر کھینچی۔ "الفاروق" اسلام کے سیاسی اور اقتصادی نظام کی ایک جیتی جاگتی تصویر ہے۔

مولانا بحیثیت مصنف کے ایک مجدد کی حیثیت رکھتے ہیں، ان کی کوئی کتاب ایسی نہیں جس پر کسی کی نقالی کا الزام عاید کیا جا سکے۔ وہ تحقیق کی موشگافیوں سے واقف تھے اور استدلال کے نئے نئے ڈھنگ ایجاد کرتے تھے۔ ان کے قلم نے اسلامی موضوعات کو جس طرح سے روشناس کرایا ہے ہندوستان میں اس کی مثال نہیں ملتی، بلکہ بعض اعتبار سے یہ کہنا درست ہوگا کہ شاید عالم اسلام میں بھی وہ اپنی بعض منفرد خصوصیات کی وجہ سے سب سے ممتاز نظر آئیں۔

مولانا کی ہر تصنیف اپنی جگہ ایک کارنامہ ہے اور وہ ان کے شہرت دوام کی ضامن۔ مسلمانوں کی گذشتہ تعلیم، المامون، سیرت النعمان، سفرنامہ، الفاروق، الغزالی، علم الکلام، الکلام، موازنۂ انیس و دبیر، شعرالعجم، اورنگ زیب عالمگیر، سیرت النبی۔ ان میں سے ہر ایک اپنی جگہ پر ایسی گرانقدر تصنیف ہے کہ جس کی مثال نہیں ملتی۔ اتنے متنوع موضوعات پر مولانا نے جس طرح سے قلم اٹھایا ہے کسی نے نہ اٹھایا ہوگا اور پھر ان میں جس طرح سے داد تحقیق

وہی وہ انھیں کا حصہ ہے۔ وہ اپنی تصنیف کے اعتبار سے علم کے ایسے روشن منارے ہیں جس سے صدیوں تک رہروانِ منزل کو رہنمائی ہوتی رہے گی اور حق یہ ہے کہ نہ صرف ہندوستان بلکہ عالم اسلام اور اہل یورپ نے مولانا کی اس حیثیت کو تسلیم کیا ہے، ان کی کتابوں کے ترجمے جو مختلف زبانوں میں ہوئے ہیں وہ اسی کا اعتراف ہے، ان تصانیف سے اردو ادب کا دامن مالا مال ہوا اور مولانا کی وجہ سے اردو زبان اس درجے تک پہنچی ہے کہ اب بڑے اعتماد کے ساتھ اس بات کا اعلان کیا جاسکتا ہے کہ اردو اسلامی علوم کے اعتبار سے عربی، فارسی اور ترکی سے ہرگز پیچھے نہیں۔

مولانا نے اردو زبان و ادب کی جس طرح خدمت کی ہے اس کا صحیح احساس اب تک لوگوں کو نہیں ہو سکا ہے۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ ایک بڑے درجے کے انشار پرداز ادیب اور نقاد تھے اور اسی اعتبار سے ان کی کتابیں اعلیٰ درجے کے نصاب میں شامل کی جاتی ہیں، موازنۂ انیس و دبیر اور شعر العجم اردو اور فارسی کے اعلیٰ نصاب کی متداول ترین کتابیں ہیں۔ لیکن یہ تصویر کا محض ایک رخ ہے، دوسرا رخ عالمی اقدار کا حامل ہے وہ یہ ہے کہ مولانا نے اردو میں اسلامی تاریخ و تمدن پر اتنا زیادہ مواد اکٹھا کر دیا ہے کہ اردو زبان بجا طور پر اسلامی علوم کی زبان متصور ہو سکتی ہے۔ عام طور پر اسلامی زبانیں تین سمجھی جاتی ہیں۔ عربی، فارسی اور ترکی۔ ان کے اسلامی قرار دیئے جانے کی وجہ محض یہ نہیں کہ اکثر مسلمانوں کی یہی زبانیں ہیں، بلکہ یہ کہ اسلامی علوم و فنون کے ذخائر کی اجارہ داری انھیں کے حصے میں آئی ہے۔ اس اصول کے پیش نظر اردو بھی انھیں کے ذیل میں آتی ہے۔

مولانا کی عہد آفریں شخصیت، علم کی اس روایت کو جس کے ذریعے بڑے معرکے سر ہوئے جامد کیونکر رکھتی۔ انھوں نے صحیح طور پر محسوس کیا کہ وہ اپنے بعد علمار کا ایسا گروہ چھوڑ جائیں جس کے ذریعہ زمانہ مابعد میں اسلام کے نئے نئے تقاضے پورے ہوتے رہیں۔ اس کو انھوں نے اپنی زندگی کا اہم مقصد قرار دیا۔ ندوۃ العلمار کا استحکام، دارالمصنفین

کی تشکیل اسی مقصد کے پیش نظر عمل میں آئی۔ ندوہ کے ذریعہ علماء جدید تقاضوں سے آشنا ہوئے، اور بحمد اللہ یہ سلسلہ جاری ہے۔ اس ادارہ نے ایسے ایسے سپوت پیدا کئے جنھوں نے مولانا کی روایت کو اسی آب و تاب کے ساتھ قایم رکھا۔ سید سلیمان ندوی مرحوم کی اسلامی تاریخ سے متعلقہ خدمات علمی دنیا کبھی فراموش نہیں کرسکتی۔ مولانا ابو الحسن علی ندوی کے علمی و عملی کارنامے دنیائے اسلام کو جس طرح متاثر کئے ہوئے ہیں وہ ہر شخص پر بخوبی روشن ہے۔ کسی ادارے کو اس طرح کی شخصیات پر بجا طور پر فخر ہوسکتا ہے۔

دار المصنفین ہندوستان کی وہ اکیڈمی ہے جس نے اسلامی تاریخ اور علوم پر ایسے ایسے کام کرائے ہیں جو اپنی کمیت و کیفیت دونوں اعتبار سے بے نظیر ہیں۔ مولانا نے اسلامی تاریخ اور تمدن کا جو خاکہ اپنے ذہن میں کھینچا تھا اور جس کے نمونے خود ان کی حیات میں سامنے آچکے تھے۔ اس کی تکمیل ان کی وفات کے بعد ان کے عزیز شاگردوں اور ندوہ کے سپوتوں کے ذریعہ ہوتی رہی ہے۔ سیرت نبوی، سیرت صحابہ، صحابیات، تابعین و تبع تابعین تاریخ اسلام وغیرہ کے جو سلسلے دار المصنفین نے شائع کئے وہ ایسی گرانقدر تصانیف ہیں کہ ان سے تاریخ اسلامی کے نئے باب کا آغاز ہوتا ہے۔ ہندوستان کو اس ادارے پر بجا طور پر فخر ہوسکتا ہے۔

دار المصنفین کے علمی رسالہ 'معارف' نے علمی و تحقیقی دنیا میں جو شہرت حاصل کی وہ ہر شخص پر منکشف نہیں۔ آج بھی وہ رسالہ اس پابندی کے ساتھ نکلتا ہے جس طرح نصف قرن پہلے نکلتا تھا اور وقت کی اہم ضروریات کو پورا کرتا ہے۔ اس رسالے میں جتنے اہم موضوعات پر قلم اٹھایا گیا ہے اس اعتبار سے ہندوستان، پاکستان، افغانستان اور ایران کا کوئی رسالہ اس کی برابری کا دعویٰ نہیں کرسکتا۔

مولانا شبلی بڑی باکمال شخصیت کے حامل تھے ان کے کارنامے نہایت شاندار اور ناقابل فراموش ہیں۔ اسلامی تمدن اور اسلامی تاریخ پر ان کا بڑا احسان ہے۔ ان کی بہترین یادگار یہ ہے کہ ہم ان کی روایت کو آگے بڑھائیں اور جن اداروں کے ذریعہ اس روایت

کو تقویت پہنچتی ہے ان کو تقویت پہنچائیں۔ دارالمصنفین ان کا محبوب ادارہ ہے، وہ جو خدمت انجام دے رہا ہے لائق صد ستائش ہے لیکن اسلامی علوم کے شناسا روز بروز کم ہوتے جاتے ہیں اور ہم اپنی تہذیب سے دور ہوتے جاتے ہیں۔ سائنس اور ٹکنالوجی کے دور میں اچھے اور ذہین لوگ ان علوم کی طرف کم متوجہ ہوتے ہیں۔ کیا یہ افسوس کا مقام نہیں۔ ایسے حالات میں مجھے اندیشہ ہے کہ شبلی کی شاندار روایت زیادہ دیر تک قایم نہیں رکھی جاسکتی۔ اس لئے ہم پر یہ فرض عاید ہوتا ہے کہ اس ضرورت کا احساس کریں اور یہ سمجھیں کہ اسلامی تہذیب اور اقدار کی بالکل اسی طرح ضرورت ہے جس طرح سائنسی اقدار کی، ان دونوں میں صحیح طور پر ہم آہنگی ہونی چاہیئے اگر ہم آہنگی نہیں ہوگی تو ہم ان اعلیٰ اقدار سے محروم ہو جائیں گے جو ہماری روایت کا شاندار اور قابل فخر کارنامہ ہے۔ عزت واحترام کے لحاظ سے اسلامی تہذیب کے خدمتگار کسی طرح پیچھے نہیں۔ مولانا شبلی، سید سلیمان ندوی، ابو الحسن ندوی اور ان کی طرح کے لوگ جس شہرت اور اہمیت کے مالک ہیں وہ کسی پر چھپی نہیں ہے۔ آج بھی شبلی اور سید سلیمان ندوی پیدا ہوسکتے ہیں لیکن قوم و ملت میں اس کا احساس پیدا ہو کہ یہ علوم ضمنی توجہ سے زندہ نہیں رہ سکتے، ان کا بھی اپنا مقام ہے، ان کی بھی اپنی حیثیت ہے۔ اگر یہ احساس قوم میں پیدا ہو جائے تو یقیناً ہماری درسگاہیں پھر چمک سکتی ہیں اور اسلامی علوم کے سچے سپوت پیدا کرسکتی ہیں۔

آج اسلام اور اسلامی علوم پر پہلے سے زیادہ یورش ہے۔ اسلامی تاریخ و تمدن کا مطالعہ اس وقت یہودیت اپنا اولین مقصد قرار دے چکی ہے۔ ہزاروں یہودی فضلا جو علوم مغربی و مشرقی کے منتہی ہیں، اپنے زبردست وسائل سے ایسے ایسے مواد فراہم کررہے ہیں جو ہماری دسترس میں نہیں ہیں، ان میں اسرائیل کے علاوہ یورپ اور امریکا کے فضلا بھی شامل ہیں، ان میں سے بعض اسلامی تاریخ کے سلسلہ میں ایسے مواد کو سامنے لانے کی کوشش کررہے ہیں جن سے اسلام اور اسلامی تاریخ کی تابناکی مدھم ہو جائے۔ اس لئے اس وقت اور بھی ضرورت ہے کہ ہمارے ذہین لوگ اس طرف بطور خاص متوجہ ہوں، ایک طرف اسلام اور اسلامی

علوم و تاریخ کا مطالعہ کریں تو دوسری طرف اسرائیلیت اور عیسائیت کو اپنا موضوع تحقیق بنائیں عبرانی، سامی اور دوسری متعلقہ زبانیں اور ان کے علوم کا غائر مطالعہ کریں لیکن یہ کام کسی تنہا آدمی کے کرنے کا نہیں، اداروں کا کام ہے۔ قوم و ملت کا فرض ہے کہ وقت کے اس اہم تقاضے کے پیش نظر اعلیٰ درجے کے تحقیقاتی ادارے قایم کرے جن میں ملت کے بہترین افراد اسلام اور اسلامی تاریخ کے دفاع میں اپنی صلاحیتوں کا استعمال کریں۔ اس طرح کے اقدام سے مولانا شبلی کی روح خوش ہوگی اور وقت کی اہم ضرورت بھی پوری ہوگی۔

ڈاکٹر مشیر الحق

کالی قومیت : تاریخ اور پس منظر

امریکہ کے تقریباً ۱۹ ملین (ایک کروڑ ۹۰ لاکھ) حبشی النسل مرد اور عورتیں اگرچہ وہاں کے دستور کے مطابق دوسرے امریکی شہریوں کے برابر ہیں، لیکن صدہا برس کی غلامی کے باعث ان کی بہت بڑی اکثریت سماجی اور معاشی حیثیت سے دورِ غلامی سے بہتر زندگی نہیں گذار رہی ہے؛ اگرچہ روز بروز بڑھتی ہوئی تعلیم ان میں یہ احساس پیدا کرتی جاتی ہے کہ انھیں سماجی اور معاشی حیثیت سے سفید فام امریکیوں سے اگر بلند نہیں تو کم از کم ان کے برابر ضرور ہونا ہے۔ اس مقصد کے لئے امریکہ میں حبشیوں کی مختلف انجمنیں اور جماعتیں کام کر رہی ہیں۔ ایسی تمام جماعتیں اس بات پر تو متفق ہیں کہ انھیں سیاہ فام امریکیوں کے مفاد کے لئے کام کرنا ہے، لیکن وہ مفاد ہے کیا، اور اسے کس طرح حاصل کیا جائے، اس پر شدید اختلاف ہے۔

"حبشی مفاد" کو سمجھنے کے لئے ہمیں سب سے پہلے ان کے موجودہ سماجی طبقات پر ایک نظر ڈالنی پڑے گی۔ ۱۹ویں صدی ہی سے شمالی امریکہ میں بسنے والے سفید فام لوگوں کو سیاسی دور اندیشی کی وجہ سے اس علاقے کے حبشیوں میں تعلیم اور روزگار میں آزادانہ مقاومت کی وجہ سے ایک ایسا طبقہ پیدا ہونے لگا تھا جو ۲۰ ویں صدی تک پہونچتے پہونچتے جسمانی طور سے کالا ضرور تھا لیکن طرزِ رہائش اور انداز و گفتار میں سفید سماج کا ایک حصہ بن جانے کو اپنا مطمحِ نظر سمجھتا تھا۔ اس طبقہ کے کی نظر میں حبشی مفاد کا حصول سیاہ اور سفید سماج کے ادغام پر تھا۔ لیکن درحقیقت یہ سفید اور سیاہ سماج کا نہیں بلکہ سفید سماج میں سیاہ سماج کا ادغام تھا۔ اس

طرزِ فکر کا نتیجہ یہ نکلا کہ تعلیم یافتہ اور معاشی حالت سے اچھے حبشیوں کا یہ طبقہ خود اپنی ذات سے ایک نیا سماج بن گیا، جسے سفید سماج پوری طرح سے اپنانے پر تیار نہیں تھا اور خود اپنے پس ماندہ سماج سے یہ طبقہ ملنے کو آمادہ نہیں تھا۔ اس طرح اگرچہ حبشیوں میں معاشی اور سماجی حیثیت سے (اعلیٰ طبقہ کے وجود کے بغیر) ایک بڑا طبقہ تو پیدا ہو گیا لیکن کالے سماج کی بھاری اکثریت زندگی کی جدوجہد میں ہاتھ پیر مارنے کے لئے بے سہارا ہی رہی۔

صورت حال سے نپٹنے کے لئے ۲۰ ویں صدی کے شروع میں اِکّا دُکّا طریقہ سے کچھ ایسی تحریکیں بھی ابھریں جن کا پورا زور سفید میں سیاہ کو مدغم کرنے کے بجائے "سیاہ قومیت" کی انفرادیت پر تھا۔ یہ تحریکیں اس بات کی مدعی تھیں کہ سفید اور سیاہ میں نہ تو کبھی کوئی وجہ مماثلت رہی ہے اور نہ مستقبل میں یہ امید کی جا سکتی ہے کہ سفید سماج بطیب خاطر سیاہ سماج کو برابری کا درجہ دے گا۔ اس تحریک کے لیڈروں کے لئے سب سے بنیادی بات یہ تھی کہ وہ ان نقاط کی نشاندہی کریں جو سفید اور سیاہ سماج کو ایک دوسرے کے قریب لانے کے بجائے ایک دوسرے کے بالمقابل مدعیانہ حیثیت سے کھڑا کر سکیں، کیونکہ اس کے بغیر سفید فام امریکہ میں "سیاہ قومیت" کا وجود ثابت نہیں ہو سکتا تھا۔

سیاہ فام لوگ جب افریقہ سے غلام بنا کر لائے گئے تھے اس وقت وہ امریکہ کے سفید فام لوگوں سے اپنی تہذیب، زبان، مذہب، نسل، غرضیکہ ہر چیز میں مختلف رہے ہوں گے، لیکن ۲۰ ویں صدی تک پہونچتے پہونچتے یہ تمام امتیازات ختم ہو چکے تھے۔ کالوں کی اپنی تہذیب کبھی کی مردہ ہو چکی تھی۔ زبان دونوں سماجوں کی انگریزی بن گئی تھی۔ مذہب عیسائیت تھا۔ رہ گئی نسل کی بات، تو سفید سماج شاید اپنی نسلی "پاکیزگی" کا غلط یا صحیح پروپگنڈا کر بھی سکتا تھا لیکن کالوں کی رگوں میں "سفید" "سرخ" "سیاہ" "زرد" تقریباً ہر رنگ کا خون دوڑ رہا تھا۔ لے دے کر اگر کوئی چیز ان کے پاس بچی تھی تو وہ ان کا ظاہری رنگ تھا ـــــ سیاہ رنگ! اور یہی رنگ "سیاہ قومیت" کا دار و مدار قرار پایا۔

ایک بار جب جداگانہ "سیاہ قومیت" کا تصور سامنے آگیا تو جداگانہ تہذیب، جداگانہ مذہب اور جداگانہ زبان کو تاریخ کے اوراق سے ڈھونڈھ نکالنا زیادہ مشکل نہ رہ گیا۔ سیاہ قومیت کا اصلی وطن امریکہ کے بجائے افریقہ قرار پایا، جہاں سے ان کے آباؤ اجداد پابجولاں لائے گئے تھے۔ کچھ دنوں تک تو "افریقہ" جغرافیائی معنوں میں استعمال ہوتا رہا لیکن جب افریقی النسل امریکیوں کا مذہب عیسائیت کے بجائے اسلام قرار پایا تو لفظ "افریقہ" بھی ایک مخصوص جغرافیائی علاقے کے بجائے "مشرق" (EAST) کے معنوں میں استعمال ہونے لگا۔ عیسائیت جسے ابھی تک کالے اور گورے دونوں اپنا مذہب مانتے آرہے تھے اچانک صرف گوروں کا مذہب بن کر رہ گئی، اور اسلام جو مشرق سے پھیلا تھا کالوں کا قومی مذہب بن گیا۔ قومی مذہب کے معاملے میں امریکہ کے کالے مسلمانوں نے اس حد تک شدت برتی کہ ان میں سے اکثریت نے عقیدہ کے طور پر یہ بات تسلیم کرلی کہ سفید فام اگر اسلام قبول بھی کرنا چاہیں تو انھیں اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ بعد میں جب ان کالے مسلمانوں کا واسطہ مشرق کے کچھ ایسے مسلمانوں سے پڑا جو رنگ کے اعتبار سے امریکی گوروں سے کہیں زیادہ گورے تھے تو انھوں نے "سیاہ" اور "سفید" کی ایک نئی توجیہہ کرلی۔ "سفید فام" کا مطلب "اینگلو سکسن نسل کے لوگ" ہوا اور بقیہ دنیا "سیاہ فام" قرار پائی خواہ وہ چین میں رہتی ہو یا ہندوستان میں ــ روسی ہو یا افریقی۔

پہلی جنگ عظیم کے لگ بھگ زمانہ میں امریکی حبشیوں میں کچھ ایسی پراسرار کالی شخصیتوں کا پتہ چلتا ہے جو کالی قومیت کو عیسائیت سے الگ کرنے کی ہر ممکن کوشش کر رہی تھیں۔ اُن میں سے ایک نے جو "روحانی باپ" (FATHER DIVINE) کے نام سے مشہور ہے، ۱۹۱۵ کے لگ بھگ اپنی تحریک شروع کی۔ "روحانی باپ" نے اپنے کو پہلے پیغمبر (MESSENGER) کی حیثیت سے پیش کیا۔ لیکن جلد ہی وہ "خدا کا بیٹا" اور خدا کا رسول (PROPHET OF GOD) بن گیا۔ "روحانی باپ" کا پیغام یہ تھا کہ کالا سماج اپنے کو سفید سماج سے بالکل الگ کرلے۔ اس کا اور اس کے ماننے والوں کا عقیدہ تھا کہ خدا ہر شخص میں ہے۔ لیکن جب معتقدین کی تعداد زیادہ

ہو گئی تو خدا کے "وجود بہر مکاں" عقیدہ کو اس طرح محدود کر دیا گیا کہ وہ ہر شخص میں ہونے کے بجائے صرف "روحانی باپ" میں رہ گیا۔ اس تبدیلی کا نتیجہ، جیسا کہ خود "روحانی باپ" نے اپنی ایک تقریر میں کہا تھا، یہ نکلا:

"خدا مجھ میں ہے، اور میں سیاہ فام ہوں، اس لئے خدا بھی
سیاہ فام ہے۔ خدا سے برتر اور کوئی نہیں ہے اس لئے
"سیاہ" ہر ایک سے برتر ہے۔"

"روحانی باپ" کی مذہبی تعلیم اور مابعد الطبعیاتی عقائد کچھ اس قدر پر اسرار تھے کہ اسے کوئی اثباتی مذہب نہیں کہا جا سکتا۔ عیسائیت اور "حبشیت" کی تفریق پر زور ہونے کی وجہ سے ہم اسے زیادہ سے زیادہ ایک منفی مذہب کہہ سکتے ہیں۔

اُسی زمانے میں دو اور شخصیتیں سامنے آئیں۔ ایک امریکی حبشی تموتھی دریو (TIMOTHY DREW) تھا، اور دوسرا ویسٹ انڈیز کا رہنے والا ایک حبشی مارکس گریوی (MARCUS GRAVY) تھا۔

تموتھی دریو، جس نے بعد میں اپنا نام نوبل دریو علی (NOBLE DREW ALI) رکھا یا تھا اور اسی نام سے مشہور بھی ہے، ۱۸۸۶ء میں شمالی کارولینا (N. CAROLINA) میں پیدا ہوا تھا۔ سب سے پہلے ۱۹۱۳ء میں وہ ایک مذہبی مبلغ کی حیثیت سے نیوارک (NEWARK) شہر کے حبشی محلوں میں نوبل دریو علی کے نام سے گھومتا ہوا پایا گیا۔ وہیں اس نے سب سے پہلے ایک عبادت گاہ (TEMPLE) قائم کی۔ آنے والے ۱۲ سال کے عرصہ میں اس نے مختلف شہروں میں ۱۹ مزید عبادت گاہیں قائم کیں۔ یہ عبادت گاہیں در اصل لکچر ہال تھے جہاں علی اور اس کے ساتھی، حبشیوں کو ان کے "اصل" مذہب یعنی اسلام کی طرف دعوت دیتے تھے۔ اور انھیں ان کی اس تاریخ سے آگاہ کرتے تھے جسے "سفید شیطانوں" نے کتابوں سے نکال دیا تھا۔ اس تاریخ کی رو سے امریکہ کے حبشی در اصل مراکشی تھے جسے "سفید فام شیطانوں" نے "نیگرو" میں بدل کر رکھ

دیا تھا۔ اسی مناسبت سے انھوں نے اپنی ہر عبادت گاہ کا نام "مراکشی امریکی سائنسی عبادت گاہ" (MOORISH - AMERICAN SCIENCE TEMPLE) رکھا۔

نوبل درو علی کے اس تاریخی انکشاف نے بعد میں ایک دلچسپ اور مضحکہ خیز بحث یہ پیدا کردی کہ امریکہ کے حبشیوں کو کس نام سے پکارا جائے۔ ابھی تک وہ "نیگرو" یا اور زیادہ حقارت آمیز انداز میں "نیگر" (NIGGER) تھے لیکن "کالی قومیت" کا احساس پیدا ہوجانے کے بعد انھوں نے اپنے کو "نیگرو" کہنے سے انکار کردیا کیونکہ لفظ "نیگرو" ان کے "سفید آقاؤں" کا ایک عطیہ تھا۔ امریکہ کے سیاہ فام لوگوں پر ادھر چند برسوں میں جو تحقیقاتی کتابیں شائع ہوئی ہیں ان میں ان کے لئے مختلف نام استعمال کئے گئے ہیں۔ مثلاً؛ افروامریکی (AFRO -AMERICAN) ؛ افرمریکی (AFRAMERICAN) ؛ افریقی درمسافرت (AFRICAN - ABROAD) ؛ افریقی النسل (PERSON OF AFRICAN DESCENT) ؛ ایشیائی (ASIATIC) ؛ افریقی یورپی امریکن انڈین[1] (AFRICAN - EUROPEAN - AMERICAN - INDIAN) ۔ یہ نام مختلف مصنفین نے اپنی کتابوں میں امریکہ کے تمام (بلا تفریق مذہب) حبشیوں کے لئے استعمال کئے ہیں۔ لیکن خود ان میں سے جو مسلمان ہوچکے ہیں وہ اپنے میں اور غیر مسلمان حبشیوں میں فرق کرتے ہیں۔ وہ اپنے کو "سیاہ مسلمان" (BLACK MUSLIM) "اسلامی قوم" (NATION OF ISLAM) یا "بازیافتہ گم شدہ قوم" (LOST-FOUND NATION) کہتے ہیں۔ اپنی تقریروں میں اگر وہ لفظ نیگرو استعمال کرتے ہیں تو اس کے ساتھ "نام نہاد" (SO - CALLED NEGRO) کا اضافہ ضرور کردیتے ہیں۔ "نام نہاد" کے بغیر جب کبھی بھی وہ "نیگرو" کا لفظ استعمال کریں گے تو اس کا مطلب "غیر مسلم نیگرو" ہوتا ہے۔

نوبل علی کچھ خاص پڑھا لکھا شخص نہیں تھا لیکن اسلام کے بارے میں اس نے کچھ الٹی سیدھی

---

[1] "انڈین" سے ہندوستانی نہیں، بلکہ امریکہ کے اصلی انڈین باشندے مراد ہیں

باتیں اِدھر اُدھر سے سن کر ایک نیا اسلام امریکی حبشیوں کے سامنے پیش کیا۔ اور غالباً علی پہلا امریکی حبشی تھا جس نے کھل کر یہ بات کہی کہ حبشیوں میں اتحاد اور ان کی ترقی صرف اسلام کے ذریعہ ممکن ہے۔ علی کے حالات زندگی ابھی تک پردہ راز میں ہیں، لیکن اس کے بارے میں جو کہانیاں اس کے معتقدین سناتے ہیں ان کے مطابق اس نے شمالی افریقہ کا سفر کیا تھا جہاں پر اُسے مراکش کے (حبشی) بادشاہ نے امریکہ کے حبشیوں کو اسلام کی طرف واپس لانے پر مامور کیا تھا۔ بعض روایتوں کے مطابق علی کی یہ ماموریت شاہ مراکش کے بجائے شاہ مصر سے ہوئی تھی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ علی نے صدر امریکہ (نام کی صراحت نہیں ہے) سے ملاقات کر کے حبشیوں میں اسلام کی تبلیغ کے لئے باقاعدہ اجازت نامہ مانگا تھا جس کے جواب میں صدر نے کہا تھا کہ حبشیوں کو مسلمان بنانا اتنا ہی مشکل ہے جتنا گھوڑوں کو پتلون پہنانا۔ (اگر یہ روایت صحیح ہے تو موجودہ صورت حال کو دیکھتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ گھوڑوں نے پتلون پہننا سیکھ لیا ہے)

علی کی تعلیمات ایک خفیہ کتاب میں جمع کی گئی ہیں جسے اس کے حلقہ میں "قران مقدس" (HOLY KORAN) کہا جاتا ہے۔ جن چند مصنفین کی رسائی اس خفیہ کتاب تک ہو سکی ہے ان کے بیان کے مطابق علی کا یہ "قران مقدس" قران شریف کی کچھ آیات کے ترجموں، بائبل کے کچھ حصوں، اور خود اس کے فرمودات پر مشتمل ہے۔ علی کی تعلیمات کا خلاصہ یہ تھا کہ امریکہ کے سیاہ فام اپنے کو نیگرو کہنے کے بجائے "ایشیائی"، "مراکشی" یا "مراکشی امریکن" کہا کریں۔ مراکش کو اپنا وطن سمجھیں اور عیسائیت کے بجائے اسلام کو اپنا مذہب مانیں۔ علی کے کہنے کے مطابق دنیا میں صرف دو قومیں ہیں: سفید فام (اینگلوسکسن) اور ایشیائی؛ اور صرف ۲ مذاہب ہیں: اسلام اور عیسائیت۔ عیسائیت گوروں کے لئے اور اسلام ایشیائیوں کے لئے۔

درپیو علی نے حبشیوں کی معاشی سدھار کے لئے امداد باہمی کے انداز پر چھوٹے موٹے کاروبار شروع کرائے اور اس بات کی تلقین کی کہ حبشی صرف اپنے بھائیوں کی دوکانوں سے سامان خریدا کریں۔ علی کا یہ اقدام تبلیغی حیثیت سے زیادہ کامیاب رہا۔ لیکن کامیابی اپنے دامن

میں قیادت کے لئے باہمی رقابت کو بھی لائی۔ علی کا ایک حریف ۱۹۲۹ء میں ایک صبح مردہ پایا گیا۔ پولیس نے قتل کے شبہ میں علی کو گرفتار کر لیا، لیکن مقدمہ کے فیصلہ سے پہلے ہی جبکہ علی ضمانت پر رہا تھا ایک صبح وہ اپنے مقتول حریف کی طرح مردہ پایا گیا۔ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ ضمانت پر رہا ہونے سے قبل جبکہ وہ جیل میں تھا پولس نے اسے اس قدر جسمانی اذیت دی تھی کہ وہ اس سے جانبر نہ ہو سکا؛ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حریف گروہ کے کسی شخص نے اُسے قتل کر دیا۔

حبشیوں کا دوسرا لیڈر مارکس گریوی (۱۸۸۷ - ۱۹۴۰) نے جو "سیاہ موسیٰ" (BLACK MOSES) کے نام سے بھی مشہور ہے، جداگانہ سیاہ قومیت پر پورا زور دینے کے باوجود "جداگانہ مذہب" کے تصور کی بہت زیادہ ہمت افزائی نہیں کی۔ جہاں تک افریقہ کو وطن ماننے کا مسئلہ تھا، وہ اس معاملہ میں علی سے چند قدم آگے ہی تھا۔ علی کے یہاں وطن کا جو تصور عقیدہ کی حد تک تھا مارکس کے یہاں وہ عمل ہی عمل تھا۔

۱۹۱۴ کے لگ بھگ مارکس نے اپنی تحریک جس میں "وطن کی طرف واپسی" پر زور تھا، شروع کی۔ کہا جاتا ہے کہ چند ہی برسوں میں اس کے ماننے والوں کی تعداد (یقیناً مبالغہ کے ساتھ) کروڑوں تک پہونچ گئی۔ ۱۹۲۰ء میں مارکس نے نیویارک میں دنیا کے سیاہ فاموں کی بین الاقوامی کانفرنس (INTERNATIONAL CONVENTION OF THE NEGRO PEOPLE OF THE WORLD) کا اہتمام کیا۔ کانفرنس کی کارروائیوں اور دھوم دھام کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس کانفرنس نے مارکس کو "اعلیٰ حضرت شہنشاہ" (HIS HIGHNES THE POTENTATE) کے شاہانہ لقب کے ساتھ "جمہوریہ افریقہ" کا صدر منتخب کیا۔ صدر افریقہ کی حیثیت سے ۲۲ ہزار ڈالر سالانہ الاؤنس مقرر کیا گیا۔ صدارت کا عہدہ قبول کرنے کے بعد مارکس نے ۱۸ ممبروں کی ایک اعلیٰ انتظامی کونسل بنائی جس کے ہر ممبر کو ۳ ہزار سے لے کر ۱۰ ہزار ڈالر تک سالانہ اعزازی الاؤنس دینا طے کیا گیا۔

جمہوریہ افریقہ کے صدر کی حیثیت سے مارکس گریوی نے جو معاشی پروگرام اپنی قوم کے سامنے

یش کیا اس میں ایک جہاز راں کمپنی (BLACK STAR STEAMSHIP COMPANY) اور
یک نیگرو فیکٹری کا قیام شامل تھا۔ چار پرانے جہاز بھی خرید لئے گئے۔ یہ کمپنی خاص اس مقصد سے قائم
کی گئی تھی کہ امریکہ کے حبشیوں کو اپنے آبائی وطن واپس جانے میں سہولت ہو۔ کانفرنس نے افریقہ
ور امریکہ کے سیاہ فاموں میں تعلقات بڑھانے اور استوار کرنے کی خاطر ایک تجارتی اور صنعتی وفد
لائبیریا کو بھیجا۔ اور بھی کئی ایک چھوٹے بڑے معاشی منصوبے قائم کئے گئے لیکن ناتجربہ کاری کے
باعث کوئی بھی منصوبہ کامیاب نہ ہوسکا۔

۱۹۲۵ء میں امریکہ کی حکومت نے مارکس گرلوی پر دھوکہ بازی اور خیانت مجرمانہ کے مقدمات
چلا کر اُسے ۲ سال کے لئے جیل بھیج دیا۔ حکومت کے اس اقدام کے بارے میں امریکی حبشی کا یہ
خیال ہے کہ مارکس گرلوی کی بڑھتی ہوئی مقبولیت سے ڈر کر حکومت نے اسے جعلی مقدمات کے
چکر میں پھنسا لیا۔ مارکس گرلوی چونکہ امریکی شہری نہیں تھا اس لئے ۱۹۲۷ء میں جیل سے رہا ہونے
کے بعد، امریکہ سے جلاوطن کر دیا گیا، کیونکہ قانوناً اب وہ حدود امریکہ میں نہیں رہ سکتا تھا۔
وہاں سے وہ جمیکا، پھر لندن چلا گیا، جہاں ۱۹۴۰ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔ لندن کے دوران
قیام میں مارکس نے اپنی تحریک کو زندہ کرنے کی کوشش کی لیکن اس میں اسے کامیابی نہ ہوسکی۔

نوبل علی اور مارکس گرلوی، دونوں کی تحریکیں اگرچہ خاص طور سے حبشی عوام کو مخاطب کرتی
تھیں لیکن مارکس کے مقابلے میں علی کو پائدار کامیابی اس وجہ سے زیادہ ہوئی کہ اس کے یہاں زور
اس بات پر تھا کہ چونکہ ان کا اصل وطن (افریقہ) سفید فاموں کے ہاتھوں ان سے چھوٹ چکا ہے
اس لئے اب وہ سفید فاموں کے وطن سے ایک ٹکڑا لے کر اپنا آزاد وطن بنائیں۔ مارکس گرلوی
کے یہاں زور ہجرت پر تھا جس سے نچلے طبقہ کو خاص فائدہ پہونچنے کی امید نہیں تھی۔ سب سے
بڑی بات یہ تھی کہ جذباتی حیثیت سے افریقہ کو اپنا وطن سمجھنے کے باوجود امریکی حبشی وہاں واپس
جانے کو تیار نہیں تھا کیونکہ افریقہ کے بارے میں وہ بچپن سے سنتا آرہا تھا کہ وہاں "آدم خور وحشی"
بستے ہیں جن کی نظر میں سیاہ و سفید کی کوئی تمیز نہیں ہے۔

(۲)

نوبل دریوعلی اور مارکس گرویؔ کے خاتمہ کے بعد امریکہ کی کالی سیاست میں کچھ دنوں کے لئے ایک جمود کی کیفیت پیدا ہوگئی۔ متوسط طبقہ کے تعلیم یافتہ اور خوشحال حبشیوں کی رفاہی اور سیاسی جماعتیں اپنا کام حسب دستور کر رہی تھیں لیکن چونکہ ان میں اور ان کی قوم کے نچلے طبقے کے درمیان ایک بہت بڑی طبقاتی خلیج پیدا ہو چکی تھی اس لئے ان کی باتوں پر حبشی عوام زیادہ توجہ نہیں دیتے تھے۔ متوسط طبقے کے یہ حبشی لیڈر، نچلے طبقے کے انتہا پسندوں کی نظر میں "سیاہ جسموں میں سفید شیطان" تھے۔

امریکی حبشی فطری طور سے جذباتی واقع ہوا ہے۔ سیکڑوں برس تک اس نے جس قسم کی مجبور زندگی گزاری ہے اُس نے اس میں سیماب وشی کی ایک ایسی کیفیت پیدا کر دی ہے کہ اُسے دھیمے، ٹھنڈے اور منطقی استدلال متاثر نہیں کر سکتے —— اپنی اس قومی عادت کی وجہ سے امریکی حبشی نوبل دریوعلی، مارکس گریوی یا اسی قسم کے انتہا پسند لیڈروں کے پیچھے چل سکتا ہے۔ ان دونوں لیڈروں کے اسٹیج سے ہٹ جانے کے بعد ۱۹۳۰ء میں ایک تیسری پراسرار شخصیت فرد محمد کے نام سے سامنے آئی۔

فرد محمد نے شروع میں اپنے معتقدوں کو یہ یقین دلایا کہ نوبل دریوعلی کی روح "سفید شیطانوں" سے تنگ آکر اپنا پرانا جسم چھوڑ کر اس کے جسم میں آگئی ہے، اس طرح درحقیقت وہ فرد محمد نہیں بلکہ نوبل دریوعلی ہے، لیکن "شیطانوں" کی وجہ سے اپنا پرانا نام استعمال نہیں کر رہا ہے۔ بعد میں اس نے اپنے ایک خاص معتقد کے سامنے اپنے کو "آسن مہدی" کی حیثیت سے پیش کیا جس کا دنیا انتظار کر رہی تھی۔ لیکن یہ بات مہدویت ہی پر ختم نہیں ہوئی۔ بعض مواقع پر اس نے اپنے کو خدا (God)[1] اور "اللہ" کی حیثیت سے بھی پیش کیا۔ غرضیکہ وہ مختلف حلقوں میں حسب ذیل

---

[1] ہندوستانی مسلمان God اور اللہ میں اگر کوئی فرق سمجھتے ہیں تو صرف یہ کہ ایک انگریزی کا لفظ ہے اور ایک عربی کا۔ لیکن امریکہ کے کالے مسلمانوں اور (شاید انھیں کے اثر سے) وہاں پر بسے ہوئے (باقی صفحہ ۲۴۷ پر)

مختلف ناموں سے مشہور ہے :

۱۔ ڈبلیو۔ ڈی۔ فرد (W.D. Fard)؛ ۲۔ والی فراد (WALLI FARRAD)؛ ۳۔ پروفیسر فورڈ؛ ۴۔ فراد محمد؛ ۵۔ ایف۔ محمد علی؛ ۶۔ مہدی؛ ۷۔ خدا (God)؛ ۸۔ اللہ۔

فرد کے خاندانی اور ذاتی حالات ابھی تک پردۂ گمنامی میں ہیں۔ ان کے معتقدین کے حلقے میں جو مختلف روایتیں ان کے بارے میں مشہور ہیں ان کی رو سے ان کے باپ ایک سیاہ فام قریشی عرب تھے اور ماں کاکیشین نسل کی تھیں خود فرد کا رنگ کھلتا ہوا سانولا تھا۔ پیدائش اور ابتدائی تعلیم مکہ میں ہوئی تھی۔ بعد میں اعلیٰ تعلیم انگلینڈ اور امریکہ میں جنوبی کیلیفورنیا اور لاس انجلس کی یونیورسٹیوں میں ہوئی۔ کہا جاتا ہے مملکت حجاز کی طرف سے انھیں سفارتی کاموں کے لئے تیار کیا جا رہا تھا کہ خدا نے اپنے کاموں کے لئے انھیں چن لیا، اور ان کے مادی جسم کے سہارے اپنے منتخب بندوں یعنی غیر سفید اقوام کی مدد کے لئے شمالی امریکہ میں آگیا۔

سب سے پہلے ۱۹۳۰ء میں فرد ڈیٹروائٹ (DETROIT) کے حبشی محلوں میں گھر گھر پھیری کر کے کپڑے بیچتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ جو کپڑے وہ بیچتے تھے ان میں کوئی خصوصیت نہیں تھی لیکن ان کپڑوں کی جو تاریخ وہ بتاتے تھے اس کی وجہ سے حبشی مرد اور عورتیں ہر صبح شام بے چینی سے ان کا انتظار کیا کرتے تھے۔ فرد کے کندھوں پر لدے ہوئے کپڑے، ان کے کہنے کے مطابق، امریکی نہیں بلکہ افریقی تھے جن میں امریکی حبشیوں کے افریقی بھائی بندوں نے

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۴۶) اکثر ایشیائی (جذباتی) مسلمانوں کی نظر میں اللہ اور God میں بہت بڑا فرق ہے۔ اللہ سے مراد وہ ذات ہے جس کا تصور اسلام نے پیش کیا ہے۔ جس ذات کا تصور عیسائیوں نے پیش کیا ہے اسے وہ God کہتے ہیں۔ (دوسرے لفظوں میں "اللہ" مسلمانوں کا اور God عیسائیوں کا خدا ہے) God اور اللہ کا یہ فرق اس مضمون میں باقی رکھنا ضروری تھا۔ اس لئے اللہ کے بالمقابل "God" کے لئے میں نے دونوں کا دوسرا معروف لفظ "خدا" استعمال کیا ہے۔

بن کر تیار کیا تھا۔ نوبل دریو علی اور مارکس گریوی کی یاد حبشیوں کے دلوں میں ابھی تازہ تھی اور ہر وہ چیز جو افریقہ سے تعلق رکھتی تھی اس سے انھیں محبت تھی۔ اس طرح فرد گھر گھر گھوم کر امریکی حبشیوں میں ان کی جداگانہ قومیت، جداگانہ مذہب اور جداگانہ تہذیب کی کہانیاں سنایا کرتے تھے، جسے لوگ شروع میں شوق اور دلچسپی، پھر آہستہ آہستہ جذباتی تسلی کی خاطر دھیان سے سنتے تھے۔ چند ہی برس کے عرصے میں فرد نے ڈیٹرائٹ کے حبشیوں کے دلوں میں اتنی جگہ پیدا کر لی کہ لوگ اپنے گھروں پر ان کا انتظار کرنے کے بجائے ایک جگہ اکٹھے ہونے لگے تاکہ فرد ان کے آباد اجداد ان کے شاندار کارناموں سے واقف کرا سکیں جنھیں "سفید شیطانوں" نے صفحۂ غلط کی طرح تاریخ کی کتابوں سے محو کر دیا تھا۔

ابتدائے آفرینش کی کہانی جو فرد نے انھیں سنائی وہ کچھ ایسی تھی جسے امریکہ کے حبشیوں (اور یقیناً دنیا کے کسی شخص نے بھی) کبھی نہیں سنا تھا:

> دنیا کے ابتدائی باشندوں کا اصلی رنگ سیاہ تھا۔ فطرتاً وہ لوگ نیک اور راست باز تھے، اور مکہ میں رہتے تھے چونکہ اس وقت ان میں رنگ و نسل کا کوئی فرق نہیں تھا اس لئے زندگی پر اطمینان تھی۔ اس طرح رہتے رہتے جب کچھ دن گذر گئے تو اللہ نے اپنے بندوں کا امتحان لینا چاہا۔
>
> مکہ سے تقریباً ۲۰ میل دور (حضرت) موسیٰ کی پیدائش سے لگ بھگ ۲ ہزار برس پہلے ایک مشہور سائنسدان یعقوب نامی پیدا ہوا۔ یعقوب قسم قسم کے سائنسی تجربات کیا کرتا تھا۔ پے درپے کامیابیوں نے اُسے مغرور بنا دیا۔ (حضرت) ابراہیم جو صالحین کے سردار تھے، یعقوب کو غرور اور خدا سے سرکشی نہ کرنے کی تلقین کیا کرتے تھے لیکن اس پر کچھ اثر نہیں ہوتا تھا۔ کچھ دنوں کے بعد یعقوب نے اللہ کے بالمقابل ایک سفید نسل پیدا کرنے کا منصوبہ بنایا۔ اس بات سے ناراض ہو کر (حضرت) ابراہیم اور آبادی کے دوسرے لوگوں نے یعقوب کو اور اس کے پانچ ہزار نو سو ننانوے سیاہ فام متبعین کو شہر بدر کر دیا۔ یعقوب نے اپنے ساتھیوں کے ساتھ

ایک غیر آباد جزیرہ میں اپنی تجربہ گاہ قائم کی۔ یعقوب اپنے سائنسی تجربات کی وجہ سے جانتا تھا کہ انسانی جسم میں ایسے مختلف رنگوں کے خلیے ہوتے ہیں جن میں سے کسی ایک کو مردہ کر دینے سے کھال کے رنگ میں تبدیلی لائی جا سکتی ہے۔ کچھ دنوں کے تجربہ کے بعد وہ اس حد تک کامیاب ہو گیا کہ جزیرہ میں پیدا ہونے والے ہر تین بچوں میں سے ایک بچے کا رنگ بادامی ہوتا تھا۔ جب یہ بادامی رنگ کی نسل جوان ہوئی تو یعقوب نے یہ حکم دیا کہ کالے لڑکے اور لڑکی کی شادی آپس میں نہ کی جائے۔ میاں بیوی دونوں یا کم از کم ایک کا بادامی ہونا ضروری تھا۔ ایسی شادیوں سے جو بادامی بچے پیدا ہوتے ان کی اچھی دیکھ بھال کی جاتی لیکن جو سیاہ بچے پیدا ہوتے انھیں زچہ خانہ ہی میں یہ کہہ کر مروا دیا جاتا کہ وہ فرشتے بن کر اپنی ماں کے واسطے جنت میں جگہ بنانے گئے ہیں۔ یعقوب نے اپنی زندگی میں اپنے تجربہ کو بالکل کامیاب ہوتے نہیں دیکھا لیکن باہمی شادیوں کے جو اصول اس نے بنائے تھے ان کا اثر یہ ہوا کہ اس کے مرنے کے تقریباً ۲۰۰ سال بعد جزیرہ میں صرف بادامی رنگ کے لوگ رہ گئے۔ مزید دو سو سال بادامی نسل بھی ختم ہو گئی اور اس کی جگہ سرخ رنگ کی ایک نسل پیدا ہو گئی۔ سرخ رنگ سے زرد رنگ تک آتے آتے دو سو سال اور لگے۔ اس کے بعد دو سو سال کے اندر زرد نسل، سفید نسل میں تبدیل ہو گئی۔ اس طرح مکہ سے نکلنے کے تقریباً ایک ہزار سال بعد سفید فام نسل کا وجود ہوا۔ یعقوب نے سفید فام نسل تو پیدا کر دی لیکن جس خلیے کو مردہ کر کے اس نے رنگ میں تبدیلی پیدا کی تھی وہی خلیہ درحقیقت "احساس حیا" پیدا کرتا تھا۔ جب وہ خلیہ ہی نہیں رہا تو سفید نسل میں شرم و حیا کا احساس کہاں سے پیدا ہوتا۔ سفید عورتیں اور سفید مرد ننگ دھڑنگ وحشیوں کی طرح جزیرہ میں زندگی گذار رہے تھے، جبکہ ان کے سیاہ فام بھائی بند مکہ اور اس کے ارد گرد مہذب زندگی بسر کر رہے تھے۔

ممکن ہے ہمیں اور آپ کو انسانی ارتقا کی یہ کہانی چانڈو خانے کی گپ معلوم ہو لیکن امریکہ کے غیر تعلیم یافتہ حبشیوں پر، جو روایتی طور سے مذہباً عیسائی اور بائبل کے مختلف کرداروں سے

آشنا تھے۔ اس کہانی کا بہت گہرا اثر پڑتا تھا۔ ارتقاء عالم کے بارے میں ان کا نظریہ بھی تو بائبل ہی کی کہانیوں تک محدود تھا جو آدم وحوا اور موسیٰ و ابراہیم کی حکایتوں سے بھرا ہوا ہے۔ اپنی اس کہانی کو فرد بہت آسانی کے ساتھ بائبل کے کرداروں سے ملا دیا کرتا تھا۔ مسلمان جس شخصیت کو حضرت آدم کے نام سے جانتے ہیں وہ، فرد کی روایت کے مطابق اس کہانی کے یعقوب ہیں۔ جنھوں نے اللہ کے حکم سے سرکشی کی اور جنت سے نکالے گئے۔ وہ جنت، جس سے آدم (یعقوب) اور ان کی اولاد نکالی گئی تھی، کہیں آسمان پر نہیں بلکہ اسی سرزمین پر مکہ میں تھی۔ جب آدم کی سفید فام اولاد سیکڑوں برس تک جاہلی اور حیوانی زندگی گذار چکی تو اللہ کو ان پر رحم آیا اور انھیں تہذیب کی دنیا میں واپس لانے کے لئے (حضرت) موسیٰ کو ان میں پیدا کیا گیا تاکہ وہ اپنی قوم کو (سفید) اندھیرے سے نکال کر (سیاہ) اجالے میں لاسکیں۔ (حضرت) موسیٰ کے بعد (حضرت) عیسیٰ آئے، لیکن یعقوب نے جس بنیادی خلئے کو مردہ کرکے رنگ میں تبدیلی کی تھی وہ دوبارہ زندہ نہ ہوسکا اور اسی وجہ سے مختلف پیغمبروں کی کوششوں کے باوجود سفید فام اقوام کی اصلاح نہ ہوسکی۔ اور نہ ہوگی۔

فرد نے امریکی حبشیوں کی نفسیات کو سمجھ کر "سیاہ" اور "سفید" کے تضاد پر اتنا زور دیا ہے کہ اس کا ہر ماننے والا اس بات پر ایمان رکھتا ہے کہ "سیاہ" بہر صورت "سفید" سے بہتر ہے۔ کالے مسلمانوں کے ایک مشہور لیڈر مرحوم الکم ایکس (MALCOM X) نے جو بعد میں قرآن کے مطالعہ اور دوسرے ایشیائی مسلمانوں سے تبادلہ خیال کرنے کے بعد اپنے انتہاپسندانہ "اسلامی" خیالات سے تائب ہوگئے تھے، سیاہ و سفید کے مسئلے کو اس طرح پیش کیا تھا:

> سفید کوئی رنگ نہیں ہے۔ سیاہ ایک رنگ ہے۔ دوسرے لفظوں میں سفید "نفی" ہے اور سیاہ "اثبات"۔ سفید کو جتنا بھی صاف کرو اس میں کوئی فرق نہیں آئے گا وہ ہمیشہ سفید ہی رہے گا۔ لیکن اگر سیاہ کو صاف کرو تو اس سے مختلف درجات میں مختلف رنگوں کا ظہور ہوگا۔ ہوتے ہوتے ایک درجہ ایسا بھی آئے گا جہاں سیاہ صاف ہوتے ہوتے

سفید ہو جائے گا ـــــ بالکل سفید، جو درحقیقت "عدم" ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ سفید "نفی" ہے اور اس میں قوت تخلیق نہیں ہے؛ سیاہ "اثبات" ہے اور قوت تخلیق کا حامل۔

جب فرد نے اس طرح امریکی حبشیوں کے ذہن میں نفسیاتی طور سے ان کی نسلی برتری کا احساس پوری طرح سے پیدا کر دیا اور حبشیوں کی نظر میں اس کی اپنی حیثیت ایک مافوق الفطرت ہستی کی ہوگئی تو اس نے ان میں "اسلام" کا پرچار شروع کیا۔ خدا (God) اور "خدا کے بیٹے" کی جگہ "اللہ" کو دی گئی۔ اللہ کے علاوہ اللہ کے رسولوں پر ایمان لانا ضروری قرار پایا۔ مکہ قبلہ بنا اور کھانے پینے، اٹھنے بیٹھنے، اور تجارت و ملازمت کے "اسلامی" اصول متعین کئے گئے۔ اس طرح امریکہ میں "کالے اسلام" کا وجود ہوا۔ پھر ایک دن ۱۹۳۳ کے آخر یا ۱۹۳۴ کے شروع میں "اللہ" یا "اللہ کا بندہ" فرد محمد جس پراسرار طریقہ سے امریکہ آیا تھا، اسی طرح غائب ہوگیا۔ آج تک یہ بات معلوم نہ ہوسکی کہ اس شخص کا انجام کیا ہوا۔ فرد کے غائب ہو جانے کے بعد اس کے متبعین ۲ گروہ میں بٹ گئے۔ اکثریت کا خیال ہے کہ وہ "اللہ" تھا اور اپنے بندوں کی مدد کے لئے امریکہ آیا تھا۔ یہاں اس نے انھیں صحیح راستے پر ڈال کر اور انھیں آنریبل جناب الیاس محمد (HONBL. MR ILIJA MUHAMMAD) کے ہاتھوں میں سونپ کر مکہ کو (جہاں سے وہ آیا تھا) واپس چلا گیا۔ دوسرا اقلیتی گروہ (جو اب تقریباً نہیں کے برابر ہے) فرد کی الوہیت کا قائل نہیں ہے۔ اس گروہ کے بقول فرد محمد انسان تھا، لیکن "سفید شیطانوں" نے اُسے بھی نوبل دریو علی کی طرح اپنی راہ کا کانٹا سمجھ کر خفیہ طریقہ سے ختم کرا دیا۔

اس طرح اس صدی کے نصف حصہ تک امریکہ کا حبشی ہر اس کالے شخص کے پیچھے چلتا۔ رہا جو "سیاہ قوم" کا جھنڈا لے کر کھڑا ہوتا تھا لیکن درحقیقت اس کی جذباتی تشفی صرف ان لیڈروں سے ہوتی تھی جو پورے زور سے یہ کہنے کی جرأت رکھتے تھے کہ سیاہ اور سفید دو الگ نسلیں ہیں اور ان دونوں کا امتزاج ناممکن ہے۔ یہ بات درحقیقت سب سے ساتھ نوبل دریو علی اور اس کے بعد فرد محمد نے کہی۔ دونوں نے جداگانہ قومیت کے ساتھ ساتھ جداگانہ مذہب پر زور دیا۔ فرد محمد اپنی تحریک کے پودے کو ایک تناور درخت بنتے نہ دیکھ سکے لیکن وہ خوش قسمت تھے کہ انھیں الیاس محمد کے الیا مستقل مل گیا تھا جس نے ان کے عقیدوں اور خیالات کو امریکہ کی ایک ہمہ گیر تحریک میں بدل کر رکھ دیا۔

ڈاکٹر محمد عمر

مسلمانوں میں حُقّہ نوشی

حُقّہ، عربی زبان کا لفظ ہے جس کے لغوی معنی ایک گول ڈبّے کے ہیں جس میں جواہر یا ادویہ وغیرہ رکھی جائیں اور کنایتہً دہن کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے۔ جب یہ لفظ فارسی کے دوسرے الفاظ سے مرکب ہوتا ہے تو اس کے مختلف معنی ہوجاتے ہیں۔ مثلاً حقّہ آتش، ایک قسم کا راکٹ یا گولا جو جنگ کے موقع پر استعمال ہوتا تھا۔ اسی قسم کے حقّوں کے ڈھیر پر آگ لگنے سے شیر شاہ کی موت ہوئی تھی[1]، حقّۂ بے مغز، (احمق)، حقّۂ سبز (فلک)، حقّۂ کلوس (فن موسیقی میں ایک راگ)، حقّۂ مینا فام (کرۂ آسمانی) اور حقّۂ مینا (آسمان)۔ فارسی زبان میں چند محاورے بھی لفظ حقّہ کی ترکیب سے وضع کیے گئے ہیں۔ مثلاً حقّہ بازی، (بازی گر، مداری، مجازاً بہ معنی عیار اور مکّار) حقّہ بردار (حقّہ بھرنے اور پیش کرنے والا) وغیرہ

مگر اس بات کی تحقیق مشکل ہے کہ لفظ حقّہ کا استعمال معروف آلۂ تمباکو نوشی کے معنوں میں کب سے شروع ہوا۔

غالباً ہندوستان میں آنے سے پہلے مسلمانوں میں حُقّہ پینے کا رواج نہیں تھا اور حُقّہ نوشی کا یہ شوق اُنھیں ہندوستان سے ملا۔ یہ بات تحقیق طلب ہے کہ ترکوں کے عہد میں مسلمانوں میں حقّہ نوشی کا رواج شروع ہوچکا تھا یا نہیں، اگر شروع ہوچکا تھا تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ

---

[1] عباس خاں سروانی۔ تاریخ شیر شاہی (اردو ترجمہ، پاکستان ۱۹۶۳ء) ص ۱۲۸۔ ۱۲۹

اس وقت حقہ میں کیا پیا جاتا تھا۔ محمد حسین آزاد کی یہ روایت بھی کہ امیر خسرو حُقّہ پیتے تھے تحقیق طلب ہے۔ انھوں نے لکھا ہے:

"محلّہ کے سرے پر ایک بڑھیا ساقن کی دوکان تھی، چھتو اس کا نام تھا۔ شہر کے بیہودہ لوگ وہاں بھنگ چرس پیا کرتے تھے، جب یہ دربار سے پھر کر آتے یا اتفاقاً گھر سے نکلتے تو وہ بھی سلام کرتی، کبھی کبھی حقہ بھر کر سامنے لے کھڑی ہوتی، یہ بھی اس کی دل شکنی کا خیال کر کے دو گھونٹ لے لیا کرتے۔"[1]

مورخوں کا خیال ہے کہ تمباکو امریکی لفظ ہے اور یہ لفظ اور تمباکو دونوں اکبری عہد میں ہندوستان پہونچے۔ اوّل اوّل تمباکو پرتگالیوں کی وساطت سے ہندوستان آیا۔ جزائر ہند اور دکن میں پہلے پہونچا[2]۔ مگر شمالی ہند میں اواخر عہد اکبری تک نہیں آیا تھا۔ شیخ ابو الفضل کا ملازم، اسد بیگ، جو سترہ سال تک ان کی خدمت کر چکا تھا، اپنے وقائع میں لکھتا ہے کہ ۱۰۱۳ھ (۱۶۰۴ء) کے قریب اکبر بادشاہ نے اس کو دکن بھیجا۔ بیجا پور کے قیام کے زمانے میں اس نے تمباکو دیکھا جو شمالی ہند میں بالکل ناپید تھا۔ اسد بیگ کا بیان ہے کہ اس نے تھوڑا سا تمباکو خرید لیا۔ ایک جڑاؤ حقّہ تیار کروایا، جس پر مینا کاری کا کام تھا اور جواہرات جڑے ہوئے تھے۔ عقیق یمنی کی ایک خوبصورت مُہنال خریدی۔ سونے کی چلم تیار کرائی اور چاندی کی نَے لی، جس پر مخمل چڑھی ہوئی تھی۔ اُس نے ان چیزوں کو بڑے سلیقے سے سجا کر مع دیگر تحائف کے اکبر بادشاہ کی خدمت میں پیش کیا۔ جب بادشاہ کی نگاہ حُقّے پر پڑی تو وہ حیران ہوا۔ اُس نے غور سے تمباکو دیکھا جو ایک چلم کی مقدار میں علٰحدہ علٰحدہ جما ہوا رکھا تھا۔ اس نے دریافت کیا کہ یہ سب کیا ہے؟ اسد بیگ نے عرض کیا کہ اس کا نام تمباکو ہے۔ "چونکہ مکّہ اور مدینہ میں مروّج ہے اور اعلیٰ حضرت کے واسطے

---

[1] مولانا محمد حسین آزاد۔ آبِ حیات (فیض آباد) ص ۸۷ [2] بقول پینانٹ ۱۶۱۷ء میں تمباکو ہندوستان پہونچا۔ ملاحظہ ہو، The View of Hindustan جلد دوم، صفحہ ۲۳۰

بطور دوا لایا ہوں"۔ بادشاہ نے اسے حقہ بھرنے کا حکم دیا۔ جب حقہ تیار ہو گیا تو بادشاہ کے سامنے لاکر رکھ دیا۔ اعلیٰ حضرت نے پینا شروع کیا۔ اُدھر سے شاہی حکیم نے منع کرنا شروع کیا۔ مگر اعلیٰ حضرت نہ مانے اور فرمایا "مجھے اسد بیگ کی خاطر سے پینا چاہیئے"۔ یہ کہہ مہنال مُنہ میں لے لی اور دو تین کش لگائے۔ بعد ازیں اسد بیگ کی طرف حقہ بڑھا دیا۔ اس نے بھی دو گھونٹ لیے۔

اسد بیگ کا بیان ہے کہ وہ تمباکو اور حقّے کافی مقدار اور تعداد میں اپنے ساتھ لایا تھا۔ اس نے تھوڑا تھوڑا تمباکو اور ایک ایک حقہ مختلف امیروں کی خدمت میں بطور تحفہ بھیج دیا۔ انھیں ایسا شوق لگا کہ ہر امیر نے تمباکو پینا شروع کر دیا اور رفتہ رفتہ اس کی تجارت ہونے لگی اور تمباکو پینے کا چلن عام ہو گیا۔ مگر اعلیٰ حضرت نے کبھی اس کی عادت نہیں ڈالی[1]۔

بھنڈاری کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد اکبری سے پہلے تمباکو نوشی کا عام رواج نہ تھا۔ حکمار اور اطبّار کچھ امراض کے علاج کے سلسلے میں تمباکو پینے کا مشورہ دیتے تھے لیکن کچھ تندرست افراد بھی برائے تفریح پیتے تھے۔ اس وجہ سے فرنگستان سے بہت کم مقدار میں تمباکو کی درآمد ہوتی۔ آخر کار ہندوستان میں بھی اس کی کاشت شروع ہوئی[2] اور دیگر اجناس کی نسبت تمباکو پر زیادہ ٹیکس لگایا جانے لگا۔ جہانگیر کے عہد (۱۶۰۵ء تا ۱۶۲۷ء) تک تمباکو کی کاشت کا عام رواج ہو چکا تھا؛ اور ہر کس و ناکس تمباکو استعمال کرنے لگا تھا۔ یہاں تک کہ امرار، وزرار، شرفار، نجبار، صلحار، زہدار، فضلار، شعرار، فصحار، حکمار اور فقرار سب کے سب اس کی طرف راغب ہو گئے تھے؛ اور دیگر اشیائے خوردنی اور نوشیدنی پر اِسے ترجیح دینے لگے تھے۔ مہمان نوازی اور اظہار خلوص کا یہ ایک واحد ذریعہ بن گیا۔ تمباکو پینے کی لوگوں میں ایسی عادت پیدا ہو گئی تھی کہ اس کے عادی کھانا پینا ترک کر سکتے تھے مگر تمباکو ترک کرنا ان کے لیے ممکن نہیں تھا۔ عام طور پر ایک شخص

---

[1] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ رسالہ تاریخ اسد بیگ (قلمی) ص ۳۶-۳۷ [2] سب سے پہلے تمباکو کی کاشت گجرات کے علاقے میں شروع ہوئی تھی۔ ملاحظہ ہو The View of Hindustan. جلد دوم، صفحہ ۲۳۰

دوسرے کے لعاب دہن سے کراہیت کرتا تھا مگر تمباکو پیتے وقت ایک شخص کسی دوسرے کا کفو جانے بغیر ایک ہی مہنال سے اُس کا حقہ پیتا تھا[۱]۔

مختصر یہ کہ عہد جہانگیری میں تمباکو کا عام رواج ہو گیا۔ چھوٹے بڑے، امیر فقیر سب ہی اس سے شغف رکھنے لگے۔ لہٰذا جہانگیر بادشاہ نے سنہ ۱۶۱۷ء میں ایک حکم نافذ کر کے تمباکو پینا قانونی طور پر ممنوع قرار دے دیا۔ وہ تزک جہانگیری میں لکھتا ہے:

"بواسطہ افساد تمباکو کہ در اکثر مزاجہا و طبیعت ہا مقرر است، فرمودہ بودم کہ ہیچکس متوجہ بکشیدن آں نشود، و برادر شاہ عباس[۲] نیز بہ ضرر آں مطلع گشتہ، در ایران می فرمایند کہ ہیچ کس مرتکب کشیدن آں نہ گردد۔ چوں خان عالم[۳] بمداومت کشیدن تنباکو بی اختیار بود، در اکثر اوقات بدیں امر قیام و اقدام می نمود، یادگار علی سلطان ایلچی دارائے ایران ایں معنی را بشاہ عباس عرض می نماید کہ خان عالم یک لحظہ بی تنباکو نمی تواند بود۔ جواب عرض داشت او ایں بیت مرقوم می سازد۔

رسول یار میخواہد کہ کند اظہار تنباکو
من از شمع وفا روشن کنم بازار تنباکو

خان عالم نیز در جواب بیتے گفتہ فرستادہ است

من بے چارہ عاجز بودم از اظہار تنباکو
ز لطف شاہ عادل گرم شد بازار تنباکو[۴]"

چونکہ عوام اب تمباکو نوشی کے بے حد عادی ہو چکے تھے لہٰذا شاہی حکم بھی انھیں اس فعل سے باز نہ رکھ سکا اور وہ شاہی حکم کی خلاف ورزی کرنے پر مجبور رہے[۵]۔ ایسے مجرموں کو شہر میں گشت

---

[۱] سبحان رائے بھنڈاری۔ خلاصۃ التواریخ (دہلی سنہ ۱۹۱۸ء) ص ۴۵۴

[۲] شاہ عباس، ایران کا بادشاہ اور جہانگیر کا ہم عصر تھا۔ اس نے ۱۵۸۸ء تا ۱۶۲۹ء ایران پر حکومت کی تھی۔

[۳] عہد جہانگیری کا ایک امیر جسے بادشاہ نے اپنا سفیر بنا کر شاہ عباس کے دربار میں بھیجا تھا۔

[۴] تزک جہانگیری (فارسی) ص ۱۸۳۔ نیز ملاحظہ ہو۔ بھنڈاری۔ خلاصۃ التواریخ ص ۴۵۵

[۵] تزک جہانگیری [illegible]

کرایا جاتا تھا اور اس جرم میں بعض لوگوں کے ہونٹ تک کٹوا لیے گئے تھے مگر اس سختی کے باوجود یہ مرض روز بروز بڑھتا ہی رہا[1]۔

منوکی کے ایک بیان سے بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ تمباکو کا استعمال کتنا عام ہو چکا تھا۔ اس کا بیان ہے کہ جس زمانے میں وہ ملتان میں مقید تھا اس کے نگہبانوں نے اس سے درخواست کی کہ وہ انھیں کچھ روپے عنایت کرے تاکہ وہ لوگ تمباکو خرید کر حقہ پی سکیں۔ مجبوراً اسے ان کی درخواست منظور کرنی پڑی[2]۔

مسلمانوں میں حقّہ بہت مقبول ہو گیا تھا اور وہ لوگ اس کے بری طرح عادی ہو چکے تھے۔ کھانے کے بعد حقّہ پینا ان کا مرغوب ترین مشغلہ تھا، اور یہ شغل فطرتِ ثانیہ بن چکا تھا[3]۔

لہٰذا تمباکو کی کھپت اتنی بڑھ گئی تھی کہ صرف دہلی شہر سے بطور ٹیکس پانچ ہزار روپے کی روزانہ آمدنی ہوتی تھی۔ منوکی بڑی حیرت کے ساتھ لکھتا ہے کہ قارئین اس سے بخوبی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ اتنے بڑے ملک سے تمباکو کے ٹیکس کی صورت میں سرکاری خزانہ کو کتنی بڑی رقم حاصل ہوگی[4]۔ بعد میں اورنگ زیب نے تمباکو سے محصول اٹھا لیا تھا۔ اس سے تمباکو پینے والوں کو بے حد اطمینان اور خوشی حاصل ہوئی تھی اور اس سے غریبوں کو بہت فائدہ پہنچا تھا[5]۔

چونکہ اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں حقّہ خاص و عام میں مرغوب خاطر تھا اس وجہ سے شاعروں اور ادیبوں نے تمباکو اور حقہ کی تعریف و توصیف میں طبع آزمائی کی ہے، جو اس کی مقبولیت کا بیّن ثبوت ہے۔ لعل چند نشی نے ذیل کے اشعار تمباکو کی تعریف میں کہے ہیں:

---

[1] بھنڈاری۔ خلاصۃ التواریخ ص ۴۵۶ [2] منوکی۔ سفرنامہ (انگریزی) ج دوم، ص ۱۷۵

[3] منوکی۔ سفرنامہ انگریزی ج دوم ص ۱۷۵، نیز ملاحظہ ہو۔ گروس۔ سفرنامہ۔ ج اول، ص ۱۱۶

[4] منوکی۔ سفرنامہ۔ (انگریزی) ج دوم۔ ص ۱۷۵

[5] ایضاً ج دوم، ص ۱۷۵

زہے نامش کہ تنباکو نہادند — ندانم کز شرابش آب دادند
بہ بخشد دردے بس شادمانی — بہ کیفش انبساط دو جہانی
نہ دود ش بلکہ ابر نوبہاری — کند بر باغ دلہا آبیاری
چہ گویم وصف آں سرمایہ عیش — نہ یارا آں کہ سازم کم از بیش[1]

جیسا کہ لکھا جا چکا ہے کہ مسلمانوں کی آمد سے قبل ہندوستان میں حقّہ مقبول تھا اور اکبر بادشاہ کے عہد سے مسلمانوں میں بھی اسے مقبولیت حاصل ہو گئی تھی، ان صدیوں سے دونوں قوموں کے امیر و غریب افراد بڑے چاؤ سے اس کا شغل کرتے تھے۔ مذہبی اور غیر مذہبی جشنوں کے موقعوں پر مہمانوں کی حقّے سے تواضع کی جاتی تھی[2]۔ شاہان مغلیہ، امراء اور یہاں تک کہ غربا بھی سفر اور حضر میں حقّہ اپنے ساتھ رکھتے تھے۔ مغلیہ سرکار میں "تنبول خانہ" ایک علٰحدہ شعبہ تھا اور اس کا انتظامی کام داروغۂ تنبول خانہ کی نگرانی میں ہوتا تھا۔ ٹیونگ نے ایک امیر کا ذکر کیا ہے جو حقّے کا شیدائی تھا اور ایک رتھ پر سفر کر رہا تھا۔ اور حقّے کے کش بھی لگاتا جاتا تھا۔ آٹھ یا دس فٹ لمبی ایک پیچوان ایک حقّہ کے چاروں طرف سانپ کی طرح لپٹی ہوئی تھی۔ نیچے برتن نما ایک تلا تھا جس میں پانی بھرا ہوا تھا۔ کش لگانے پر دھواں اس پانی سے گزرتا تھا جس کی وجہ سے ٹھنڈا اور صاف ہو جاتا تھا۔ رتھ کے ساتھ ایک شخص اُس آلے کو ہاتھ پر لیے ہوئے ساتھ ساتھ چل رہا تھا[3]۔

بادشاہوں کی طرح امرا بھی اپنی مخصوص محفلوں میں حقّے سے شغل کرتے تھے۔ طباطبائی نے علی وردی خاں کی مجلسوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ رات کو نواب اپنی مسند پر جلوہ افروز

---

[1] بھنڈاری نے تنباکو کی بہت تعریف کی ہے۔ ملاحظہ ہو۔ خلاصۃ التواریخ ص ۵۵۴، بعد میں اس نے تنباکو کی بہت مذمت بھی کی ہے۔ ایضاً ص ۵۵۴ [2] ملاحظہ ہو۔ مرقع دہلی۔ ص ۲۹

[3] Travels in India ص ۱۳۶

ہوتا تھا۔ اس کے فوراً بعد میر محمد علی فاضل، نقی قلی خاں، حکیم ہادی خاں اور مرزا احتشام صفوی حاضر ہوتے تھے۔ بعد ازیں سب کے سامنے حقے بھر کر رکھ دیے جاتے تھے۔ وہ لوگ حقہ پیتے جاتے اور گپ کرتے رہتے تھے[1]۔

مگر کم مرتبہ کے امیر، بادشاہوں اور اعلیٰ درجے کے امیروں کا بڑا احترام کرتے تھے اور ان کی موجودگی میں حقہ نہیں پیتے تھے۔ اسی طرح لڑکے اپنے والدین کے سامنے اس شغل سے باز رہتے تھے۔

دو قسم کا تمباکو حقے میں استعمال ہوتا تھا۔ پہلی قسم جلسہ تھی جو پتوں کو سکھا کر چلم میں بھر کر پی جاتی تھی اور دوسری مصنوعی جو دیگر اشیا کو، مثلاً گڑ وغیرہ، ملا کر تیار کی جاتی تھی اور خمیرہ کہلاتی تھی۔ آج کل بھی تمباکو جلسہ اور خمیرہ کی صورت میں استعمال ہوتا ہے۔ حقہ پیتے وقت پہلے ٹھنڈے پانی سے حقہ تازہ کر لیا جاتا ہے بعد ازیں چلم میں تمباکو جما کر، اس پر انگارے رکھ کر، چلم حقہ پر رکھ دی جاتی ہے۔ سودا نے اس ضمن میں ایک پہیلی کہی ہے:

گاگر تیرے جل بھری سر پہ لاگی آگ　　　باجن لاگی بانسری سو نکسن لاگے ناگ

حاتم

کرنے ہے غسل وہ ہر دن مکرر　　　ہمیشہ سے رہے ہے تازہ و تر

چونکہ چلم میں آگ رکھنے پر وہ ٹھنڈی ہونے لگتی تھی اس لیے مسلمانوں نے سرپوش ایجاد کیا۔ یہ سرپوش چاندی کی ایک زنجیر سے باندھ دیا جاتا تھا تاکہ ضرورت کے وقت تلاش نہ کرنا پڑے۔ حاتم نے اپنے شعر میں یوں بیان کیا ہے:

یہ کیا سرپوش کی تقصیر ہے گی　　　گلے میں اس کے کیوں زنجیر ہے گی

بناوٹ کے لحاظ سے حقے کی صدہا قسمیں ایجاد ہوئیں مگر دو طرح کے حقے عام طور سے استعمال

---

[1] سیر المتاخرین (فارسی) ص ۶۰۹

کیے جاتے ہیں۔ چھوٹا حقہ، قلی یا قلیان، یا گڑگڑی کہلاتا ہے۔ اس کا تلا ناریل کے خول کا ہوتا ہے اور اسے ہاتھ میں لے کر پیتے ہیں۔ دوسرا حقہ، جسامت میں قلی سے بڑا ہوتا ہے۔ اسے حقہ کہتے ہیں۔ بادشاہوں اور امیروں کے حقے سونے چاندی کے بنے ہوتے تھے۔ محمد شاہ بادشاہ کے حقے کی مُہنال کی تیاری میں پانچ ہزار روپے خرچ ہوئے تھے۔ جلاوطنی کے زمانے میں بہادر شاہ ظفر اپنے ساتھ رنگون حقہ بھی لے گئے تھے اور وہاں بھی ضروری سامان مہیا کر کے اس سے شغل کرتے تھے۔

اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے ادب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتیں بھی حقہ پیتی تھیں اور خاص طور پر میلے ٹھیلے کے موقعوں پر جب وہ باغوں اور دیگر سیرگاہوں میں سیر کے لیے جاتی تھیں؛ تو شرفاء اور اراذل کی مستورات حقہ بھی ساتھ لے کر جاتی تھیں۔ طوائفیں بھی محفل رقص میں حقے کے کش لگایا کرتی تھیں۔ یہ انداز بڑا دلکش اور دلفریب ہوتا تھا۔ شاہی محل کی خادمائیں بھی اس وبا سے محفوظ نہ تھیں۔ میر حسن دہلوی نے اپنی مثنوی سحر البیان میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے:

کھڑے ہو کے دو گھونٹ حقہ کے لے چبا پان اور رنگ ہونٹوں پہ دے

مختصر یہ کہ ہندوستان کے ہر طبقے کے لوگوں میں حقہ نوشی کا رواج تھا، یہاں تک کہ بیرونی ممالک کے باشندے مثلاً ایسٹ انڈیا کمپنی کے ملازمین بھی حقہ پینے لگے تھے۔ ریٹونگ اپنے ساتھ کچھ حقے دہلی سے خرید کر انگلینڈ لے گیا تھا۔

محمد شاہ بادشاہ حقے کا اتنا شیدا تھا کہ اس نے جعفر علی خاں زکی سے حقے پر مثنوی لکھنے کی فرمائش کی مگر وہ غالباً یہ مکمل نہ کر سکے اور بادشاہ نے شاہ حاتم کو حکم دیا کہ اسے تمام کرے۔

صادق علی خاں زکی کے ابتدائی شعر ملاحظہ ہوں:

تماکو کو نہ جانوں کیا سبب ہے ملا ہے گڑ سے اور کیوں گڑ طلب ہے

ملب گڑ کی اسے ہے اس سبب سے ملائے گڑ آسے پیارے کے لب سے

شاہ حاتم کی پوری مثنوی "در وصف تنباکو وحقہ" نقل کی جاتی ہے کیوں کہ اس کے استعمال سے اس دور میں حقے کے عام استعمال پر روشنی پڑتی ہے ، اور اس عہد کی معاشرتی زندگی میں دلچسپی رکھنے والوں کے لیے یہ مثنوی نہایت اہم ماخذ بھی ہے ۔

مثنوی در وصف تمباکو و حقہ

تنباکو نہ جانوں کیا سبب ہے ملا ہے گڑ سے اور کیوں گڑ طلب ہے

طلب ہے گڑ کی اس کو اس سبب سے ملادے گڑ اُسے پیارے کے لب سے

ملا گڑ تب گڑا کو نام پایا سبھوں نے چاہ سے تب منہ لگایا

اگر ہے تلخ پر میٹھا ہے گڑ سے مٹھائی گڑ کی ہے گی اس میں دھرد کندا سے

کہے حقہ تنبا کو کیوں جلے ہے کہ گنگا جل ترے پاؤں تلے ہے

اگن کو آب نے سے لے بجھادے دگرنہ باعثِ جلنا بتادے

ہوا ہوں سوکھ کر میں خشک اور زرد یہی صورت ہے میری دیکھ بے درد

لہ تذکرہ شعرائے اردو، ص ۱۴۱ ۲ہ مجھے اس کا علم نہیں ہے کہ آیا یہ مثنوی شائع ہوئی ہے یا نہیں ۔ اس کی اہمیت کے پیش نظر اسے یہاں نقل کیا جاتا ہے ۔ یہ مثنوی قلمی نسخہ آزاد لائبریری علی گڑھ سے اخذ کی گئی ہے اور متن کے قائم کرنے میں قیاسی تصحیح سے کام لیا گیا ہے ۔ لیکن اس کی نشان دہی ہر جگہ لازماً نہیں کی گئی ۳ہ تماکو ۴ہ جانتا ۔ اب یہ لفظ متروک ہے ۵ہ گڑ ملا پینے کا تنباکو

۶ہ شوق ۷ہ حقا ۔ اس زمانے میں حقہ الف سے لکھا جاتا تھا ۔ اب الف سے لکھنا متروک ہے ۔

۸ہ گنگا کا پانی ، حقے کا پانی ۹ہ نیچے ۱۰ہ آگ ۱۱ہ حقے کی وہ نلی جس کے ایک سرے سے چلم رکھتے ہیں اور دوسرا پانی میں ڈوبا رہتا ہے ۔

کبھو[1] رو رو کے میں ہوتا ہوں تر نم[2] — کبھی میں بھگوں ہوں غم سے ہر دم

کبھی گویا[3] کبھی خاموش ہوں میں — انگاروں سے کبھی گلپوش[4] ہوں میں

سر اوپر رات دن جلتا توا ہے — ازل سے مجھ کو جلنے کی ہوا[5] ہے

قدم سے میرے محفل ہوئی ہے باغ (کذا) — چمن میں رشک سے لالہ کو ہے داغ

زباں پر سب کے میرا نام ہے گُل — نمونہ دود کا میرے ہے سُنبل

کروں میں وصف اپنے دودماں کا — ہر ایک بندا[6] ہے میرے خانداں کا

یہی ہر آن[7] ہے احوال میرا — کہ جیسے عشق ہے مہمان میرا

مجھے تو یار کے لب سے ملا دے — جَلا[8] دے، پھونک دے یا پھر جلا دے

مری صحبت سے آتشتاب[9] نَے[10] ہے — اگرچہ نام اس کا آب نَے ہے

کہو فوارہ آتش بار اس کو — بجز جلنے، نہیں کچھ کار اس کو

چلم گُل آپ نے، ڈنڈی بہم ہے — ہوئی نَے نل، دمن اس پر چلم ہے

اگن میں پھول اور ڈنڈی ہے جل میں — گلِ خورشید ہے شکلِ کنول میں

کنول میں کوئلہ مثلِ بھنور ہے — بھنور پر پنجرۂ سرپوش[11] زر ہے

یہ کیا سرپوش کی تقصیر ہے گی — گلے میں اس کے کیوں زنجیر ہے گی

یہ چنبر رشکِ چرخ چنبری[12] ہے — کہ جس کی اوٹ میں آتش بھری ہے

چلم کے جوہری خواہاں کھڑے ہیں — انگارے لعل کے جوں نگ جڑے ہیں

تنباکو کا سنا حقّے نے احوال — ہوا یکبارگی نالاں و بے حال

---

[1] کبھو۔ اب اس کا استعمال متروک ہے [2] تر اور نم۔ بھیگنا [3] بولنا، آواز کرنا [4] چلم کے اوپر رکھنے کا آلہ [5] آرزو، خواہش [6] غلام [7] وقت، لمحہ، لحظہ [8] آتش دان [9] آتش دان [10] نلی، یا بانسری [11] چلم کا ڈھکنا [12] چرخ، آسمان۔ چنبر، حلقہ۔ آسمان کا حلقہ

کہا نیچے سے تب سو آرزو ساتھ — کہ ہے گا کام ہم سب کا ترے ہاتھ

یہ سُن دل بیچ نیچا پیچ کھا کر — جبیں پر چیں چڑھا سینہ دکھا کر

کہا پی[1] سے کہ پی سب کی خبر رکھ — اِن اپنے دل جلوں اوپر نظر رکھ

پیا[2] ہو مہرباں حقہ پلایا — کرم کر، لے کے نیچا مُنہ لگایا

لگا کر لب سے تب یکدم میں پی نے — عزیز اب کر دیا عالم میں پی نے

لگی محبوب کے جس وقت مکھ[3] نے — وہاں شرمندہ ہو پانی ہوئی مے

لگا مُہنال تب حق حق پکارا — کہ جوں منصور[4] آیا پھر دوبارا

کبھو حق حق کبھی ہُو ہُو کہے ہیں — کبھی دم کھینچ کر چپ ہو رہے ہیں

نہ حقے میں صدای سرسری جان — کنہیا[5] ہاتھ گویا بانسری جان

بجا یہ ہاتھ وحقہ و نیچے لی ہے — چوں مطرب ہاتھ چھلی وارنی ہر دکندا

نہ لئے سر سالوی برہانپوری بوجھ — یہ کالے پر تو کالی کینچری بوجھ

بڑا نیچوں میں نیچا پیچواں ہے — کہ سب رو ہمسر زلفِ بتاں ہے

بہار گلشن و رشکِ اِرم ہے — سراپا تاک[6] جوں پُر پیچ و خم ہے

---

[1] محبوب [2] محبوب [3] منہ [4] وحدت الوجود کے فلسفہ کی تاریخ میں ابوالمغیث حسین بن منصور حلاج کو دار پر چڑھائے جانے کا واقعہ بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ انا الحق، کہنے کے جرم میں ۲۴ ذیقعد ۳۰۹ھ میں منصور کو بغداد میں سولی پر چڑھایا گیا تھا برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ دارا شکوہ، سفینۃ الاولیا (اردو ترجمہ) ۱۸۳، ۱۸۴، خزینۃ الاصفیا۔ ج دوم۔ ص ۱۷۸ - ۱۸۴

Encyclopaedia of Religion and Ethics VI. PP. 480-482

[5] کرشن بھگوان کو کنہیا بھی کہتے ہیں۔ وہ بانسری بجانے کے فن کے موجد سمجھے جاتے ہیں۔ ان کی بانسری مرلی کہلاتی ہے [6] انگور کی بیل

تس اوپر غم نہ پوچھو دستگی ہے — اسیرِ رشتۂ دل بستگی ہے

جلوسِ دستِ محبوباں ہے نَیچا — جلیس و ہمدمِ خوباں ہے نَیچا

کہر ولی پان کی بو سے رچا ہے — گلاب و مشک و عنبر میں بسا[1] ہے

نہیں[2] ہے حقہ مگر دکھنی سپر[3] ہے — کر چیرا[4] کو چکی[5] کا سرا وپر ہے

جسے دیکھے سے دل خرسند[6] ہے گا — عجب معشوق کلغی[7] بند ہے گا

بجا ہے بزم ہو گر اس کا میداں — کہ حقہ گوئے[8] اور نَے ہے چوگاں[9]

صفِ عشاق میں آتش بسر ہے — دمے نہیں اس کی سوراخ جگر ہی (کذا)

یہاں گلدستہ لانے کیا چلی ہے — تنبا کو گل ہے اور حقہ کلی ہے

کرے ہے طعنہ اب حقہ فلک پر — کہ میں ہوں خوب تر تجھ سے مدور

تیری گردش کا ہے شکوہ ہر اک جا — میرے مشتاق ہیں اعلیٰ و ادنا

ہے الماس و گہر سے مجھکو تزئیں — بنا ہوں موتیوں سے عقد پروین[10]

برائے خاطرِ معشوق طناز — کہ ہو ویں ایک دم وہ مجھ سے دمساز[11]

زمیں پر جا بجا کرنے نظارے — جھڑیں ہیں فیض سے میرے ستارے

اگر تارے نہ ہوتے آسماں میں — سُہانا کس طرح لگتا جہاں میں

اسے دن رات مہر و مہ جلا ہے — مرا بھی چاند سورج خوانچا[12] ہے

---

[1] معطر ہونا [2] نہیں اصل نسخہ میں [3] ڈھال یا آفتابی [4] ایک قسم کی منقش پگڑی
[5] چھوٹی، خورد [6] خوش، مطمئن [7] تاج، ٹوپی یا پگڑی، جس میں پرندوں کے خوشنما پر لگے ہوتے ہیں [8] گیند
[9] بلا [10] عقد ثریا۔ سات سہیلیوں کا جھمکا [11] ہمدم، دوست
[12] چھوٹا خوان، تھال وغیرہ۔

نہیں انڈوی[1] یہ زر دوزوں کے گھر کی — مرے پاؤں میں ہے خلخال[2] زر کی
سحر خورشید کا کروار[3] (کذا) بنایا — ستارا صبح کا مجھ پاس لایا
کہ یہ میں پیش کش[4] لایا ہوں لیجیو — اُسے حقّے کا زیر انداز کیجیو
بجا ہے گروہ ہو انڈوی کے ہمراہ — کہ جس کی جوت[5] سے تاریک ماہ
کرن اس گرد کروی کی سراسر (کذا) — گویا خورشید نکلا ہے زمیں پر
ہے حقّہ یار، یاروں دل جلوں کا — ہے حقّہ درد میں مؤنس سبھوں کا
سبھوں کو اس کا پینا سود ہے گا — دھواں طفلاں کے حق میں دود[6] دھے گا
نہ بولے آپ سے جب تک نہ بولو — کھلے نہیں پیچ سے جب تک نہ کھولو
وہ جس کے پاس یکدم اُوتا[7] ہے — وہی اس کے تئیں سلگا وتا[8] ہے
مزا اس تلخ وش[9] کا آئے اس کو — جو کڑوا گھونٹ پی لے جائے اس کو
کسو نے اس کی کیفیت نہ جانی — کہ کیوں کر ایک جا ہیں آگ و پانی
مخالف طبع اور باہم ہیں یکجا — تماشا ہے، تماشا ہے، تماشا
نہ اِن دونوں سے وہ بولے گڑ گڑ — ملے ہیں بلکہ اس میں چار عنصر[10]
تعمّق[11] کی نگہ سے دیکھ دم کش — جمع ہیں خاک و باد و آب و آتش
ہوا ہے جیسے پیدا وہ عدم سے — جلے ہے دم بدم سر تک قدم سے
ہے ازبس آگ میں جلنے کو موجود — دلِ پُر سوز و نالاں سینہ پُر دود

---

[1] اِنڈوا (مذکر) اِنڈوی (مؤنث) پرانے کپڑے یا بان کا حلقہ۔ اس کو سر پر رکھ کر بوجھ اٹھاتے ہیں اور گھڑوں اور مٹکوں کے نیچے بھی رکھتے ہیں۔ حقّے کے تلے کے نیچے بھی رکھی جاتی تھی، تاکہ اس کا پیندا اِدھر اُدھر کھسکانے پر نہ گھسے [2] پازیب [3] تحفہ [4] روشنی [5] دود [6] آتا ہے۔ اب یہ لفظ متروک ہو [7] سلگاتا ہے۔ اب یہ لفظ متروک ہو [8] کڑوا [9] چار اصل جز۔ خاک، ہوا، پانی اور آگ [10] غور

غلام اس کے تجرد میں بجیتے ہیں ۔۔۔ کنیزک اس گھرانے کے جیتے ہیں (کذا)

وہ فارغ ہیں بری سے اور بھلی سے ۔۔۔ سدا ہے کام اُسے ذکر جلی[1] سے

وہ کامل ہے گا درویشی کے فن میں ۔۔۔ اُسے خلوت ہے ہردم انجمن میں

مجھے دن رات ایسا یار بخش ہے ۔۔۔ کہ ہردم جس کے تئیں پاس نفس ہے

ہے آمدرفت اس کے دم کی دن رات[2] ۔۔۔ ممد[3] ہم حیات، ہم فرحت ذات

ہے سب کے مذہب و مشرب سے آگاہ ۔۔۔ ہے ہر یک محفل اندر اس کے تئیں راہ

جہاں میں اپنی وسعت مشربی سیتی[4] ۔۔۔ کیا ہے دخل جا کر کفر و دیں میں

وہ ہے گا آشنا دونوں سے یکساں ۔۔۔ طلبگار اس کے ہیں ہندو مسلماں

بتاں سے ہے کبھی ہردم و ہم آغوش ۔۔۔ کبھی جوں برہمن زنار بردوش[5]

ہے شمع مجلس و مجلس کا صاحب ۔۔۔ جہاں دیکھو تہاں سب کا مصاحب

مطیع اہلِ معنی ہے سراپا ۔۔۔ مثال مُجنک[6] ہے خاموش گویا

ہے عاشق سیرت و معشوق صورت ۔۔۔ ملے ہے نیک و بد سے بے کدورت

سفر میں ہر قدم ہے یار سب کا ۔۔۔ شب تنہائی میں غمخوار سب کا

قبولِ خاطرِ شاہ و گدا ہے ۔۔۔ بہفتاد و دو ملت[7] آشنا ہے

کرے ہے غسل وہ ہر دن مکرر ۔۔۔ ہمیشہ سے رہے ہے تازہ و تر

حکیم اس کو اگر کہیے بجا ہے ۔۔۔ کہ ہر یک مرض کو اس سے شفا ہے

کوئی حقہ، کوئی تلیاں کہے ہے ۔۔۔ کوئی حکمت میں صحتِ جاں کہے ہے

ضیافت اس کی ہے لے صاحب ادراک ۔۔۔ بقدر حوصلہ معجون و تریاک[8]

---

[1] صوفیاء کی اصطلاح میں بآواز بلند یاد الٰہی کو "ذکر جلی" کہتے ہیں [2] کافی ہے [3] مددگار [4] سے [5] کاندھے پر زنار [6] جونک [7] مسلمانوں کے ۷۲ فرقے [8] ایک خاص قسم کی معجون جو زہر کے اثر کے دفع کرنے کیلئے بناتے ہیں۔

کوئی پیوے، کوئی سونگھے، کوئی کھائے　　جہاں دیکھو وہ ہے موجود سب جائے
کوئی چھوٹا جہاں میں اس (سے) کم ہے　　تنباکو گر نہیں ٹکڑ[1] کا دم ہے
تنباکو خوب سب میں بھیلسا ہے　　وگر نہ اور تو کچھ کھیل سا ہے
جو ترشم ہے تو دختہ پیچ ہے گا (کتنا)　　بجز دونوں کے سب کچھ ہیچ ہے گا
یہ حقہ لایق شاہاں بنا ہے　　فقیر اب گڑگڑی[2] کا آشنا ہے
کہ ہوئے سب کے تئیں سب جا میسّر　　کوئی ہو کیا غریب اور کیا تونگر

تمام عالم میں حاتم ڈھونڈھ آیا
پر ایسا دوسرا ہمدم نہ پایا

حقہ سازی کی صنعت

حقے کی مقبولیت کی وجہ سے ہندوستان میں حقہ سازی کا فن بھی ایک آرٹ بن گیا۔ اور یہاں کے چھوٹے بڑے شہروں اور دیہاتوں کے بازاروں میں عمدہ منقش حقے یا چلمیں اور تغلیاں بکتی تھیں۔ ٹیونگ نے دہلی کے چاندنی چوک کی ایک دوکان کا ان الفاظ میں ذکر کیا ہے:

> "ایک دکان کو دیکھ کر جہاں حُقّے کی تغلیاں بکتی تھیں، میں نے اس کی طرف اپنا گھوڑا بڑھایا۔ دکاندار نے کئی تغلیاں میرے سامنے رکھ دیں، میں نے عمدہ فنکاری کے نمونے چن لیے، کیوں کہ دہلی اس صنعت کے لیے بہت مشہور ہے۔"

مختصر یہ کہ مسلمانوں نے حقے سے متعلق کئی اختراعات کیں۔ حقہ، پیچوان، سٹک،

---

[1] جگہ [2] ایک قسم کا بھربھرا تنباکو [3] ایک طرح کا چھوٹا حقہ

فتح پیچ، (ایک قسم کے حقّے کا نیچہ) مداریا (سٹک، پیچوان، ایک قسم کا چھوٹا حقہ) ہردم تازہ اور فرشی وغیرہ اصطلاحیں بنائیں۔ چلم پر ٹوپی رکھی، مُہنال اور زنجیر کا اضافہ کیا۔ موسم گرما میں اس کو خس سے ٹھنڈا کیا۔ عطریات سے بسایا، خوشبودار خمیرے تیار کیے۔

آج کل شہروں سے حقہ پینے کا رواج اٹھتا جا رہا ہے۔ کیوں کہ یہاں کی زندگی تگ و دو کی شکار ہے اور شہریوں کو اتنا وقت نہیں ملتا کہ وہ اطمینان کے ساتھ حقّے کے چند کش لگا سکیں۔ لہٰذا سگریٹ، سگار اور بیڑی سے کام چلاتے ہیں۔ اس کے برخلاف دیہاتوں میں اب بھی حقّے کا رواج ہے۔ اس لیے کہ حقّہ کا اہتمام جس سکون کا طالب ہے وہ مشینوں کے ساتھ بھاگتی ہوئی زندگی میں نہیں مل سکتا۔ سگریٹ، اور حقّے میں 'ظاہر اور باطن' کے اعتبار سے جو فرق ہے وہی در اصل انیسویں اور بیسویں صدی کی معاشرت اور اقدار کا بھی فرق ہے۔

عبداللہ ولی بخش قادری

دیوانہ گر نہیں ہے تو ہشیار بھی نہیں

بچے کو مدرسے سے گھر لوٹنے میں کچھ دیر ہوئی اور ماں کو گھبراہٹ شروع ہوگئی۔ طرح طرح کے وسوسے پیدا ہونے لگے۔ کہیں کھیل کود میں چوٹ نہ لگ گئی ہو، کسی سے لڑائی جھگڑا نہ ہوگیا ہو۔ خدانخواستہ مدرسے کی لاری، راستے میں نہ ٹکرا گئی ہو۔ بچے کو معمولی سا نزلہ زکام ہوا اور باپ کی پریشانی بڑھی۔ اِسے بلاؤ، اُسے دکھاؤ۔ یہ احتیاط، وہ پرہیز۔ جتنا کوئی عزیز ہوتا ہے، اتنی ہی اس کی فکر بھی ہوتی ہے۔ جس قدر کسی کام کی اہمیت کا احساس ہوتا ہے اسی اعتبار سے اس کے بارے میں طبیعت پریشان رہتی ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ ناخوشگوار بات سوچنے کے لیے ہمارا ذہن ہر دم مستعد رہتا ہے اور سیدھی سادی صورت حال سمجھنے کے لیے ذرا مشکل ہی سے آمادہ ہو پاتا ہے۔ یہ تو سب جانتے ہیں کہ موقعے کی نزاکت، گھبراہٹ پیدا کرتی ہے اور جب گھڑی ٹل جاتی ہے یا بات بن جاتی ہے تو اس کے ساتھ ساتھ دل بھی چین سے ہوجاتا ہے۔ یوں کچھ نہ کچھ پریشانی کبھی نہ کبھی ہر ایک کو ہوجاتی ہے۔ کوئی دل 'بے خلش مدعا' نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ خارِ حسرت کی چبھن اور شکست آرزو کی دکھن کا مزہ چکھے بغیر ہی زندگی بسر ہو جائے۔ لیکن بعض ایسے بھی ہوتے ہیں جو ہر وقت حیران، پریشان رہتے ہیں۔ وہ حالات کی اونچ نیچ پر نہ تو ٹھنڈے دل سے سوچتے ہیں اور نہ مناسب کارروائی کرتے ہیں بلکہ امکانات کے دھندلکے میں ٹامک ٹوئیے مارتے رہتے ہیں۔ محض سوچ سوچ کر رہ جاتے ہیں۔ ماحول کی گرانی کو دور کرنے کے لیے کچھ کرتے نہیں، صرف کڑھتے ہیں۔ فکروں کو دُور کرنے

کی تدبیریں اختیار کرنے کے بجائے اُن میں گھلنا شروع کر دیتے ہیں۔ جب یہ رجحان طبیعت میں رَچ بس جاتا ہے اور اس کا رنگ گہرا ہو جاتا ہے تو مزاج بن جاتا ہے۔ ایسے لوگوں کی زندگی 'اندیشہ ہائے دُور دراز' سے عبارت ہوتی ہے۔ یہ کیفیت، اپنی لیاقت اور صلاحیت سے پورا فائدہ اٹھانے کے قابل نہیں چھوڑتی۔ اپنے گرد ایک سوگوار فضا قائم ہو جاتی ہے۔ مایوسی اور محرومی کا احساس جڑ پکڑ لیتا ہے۔ اپنی نگاہوں میں اپنی قدر گھٹنے لگتی ہے۔ نکمّا پن روز بروز بڑھتا جاتا ہے۔ بس سمجھ لیجیے کہ زندگی کو گھن لگ گیا، فکر کا گھن!

پریشانی دراصل ایک جذباتی ردّعمل ہے جس سے ذہنی کشاکش کا اظہار ہوتا ہے۔ ایسا آدمی بوکھلایا ہوا ملتا ہے اور اضطراری کیفیات کا مرتکب ہوتا ہے جیسے کوئی بلاوجہ ہاتھ ملے جاتا ہے، کوئی ہونٹ چباتا ہے، کوئی دانتوں سے ناخن کاٹنے لگتا ہے، کوئی چہل قدمی ہی کیے جاتا ہے۔ اُس کے اندر کی دنیا بھی ہیجان سے خالی نہیں ہوتی۔ دل کی دھڑکن تیز ہو جاتی ہے، خون کا دباؤ بڑھ جاتا ہے اور جسم کے اندر مختلف رطوبتیں خارج ہونے لگتی ہیں۔ کبھی کبھی بے چینی کے کرب میں دورے کی سی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اور جوشِ وحشت میں آدمی اپنے آپ ہی کو جھنجوڑ ڈالتا ہے یا جس پر بس چلتا ہے اُسے کاٹ کھانے کو دوڑ پڑتا ہے۔ مثلاً جذبات سے مغلوب ہو کر کوئی چھت سے نیچے کود پڑتا ہے تو کوئی اپنے معصوم بچے کو ہی پٹخ دیتا ہے۔ اس لمحے ہوش کی دنیا اتنی سکڑ کر رہ جاتی ہے کہ اپنی سُدھ بُدھ ہی باقی نہیں رہتی۔ اُس کے برخلاف ایسا بھی ہوتا ہے کہ پریشان آدمی، اپنے تفکرات میں گم ہو کر رہ جائے۔ اس کے لیے دنیا کے تماشے میں کوئی کشش ہی نہ ہو۔ وہ کچھ اس طرح بسر کرنے لگے جیسے خود اپنا ہاتھ پکڑ کر چل رہا ہو اور اُس کا وجود بے حسی کی گرد میں اَٹ کر رہ جائے۔

فکر اکثر محرومی پر ایک نقاب بھی ہوا کرتی ہے۔ جب زندگی بوجھ بن جاتی ہے اور سنبھالے نہیں سنبھلتی تو ہم پریشانیوں کو گلے لگا کر بیٹھ جاتے ہیں۔ ہر معمولی سا واقعہ ایک حادثہ سمجھ لیا جاتا ہے۔ ہر موقع ایک مرحلہ بن جاتا ہے۔ زندگی کی ساری اُدھیڑ بُن ہی یہ رہ جاتی ہے کہ کسی طور

فکروں سے نجات حاصل کی جائے۔ گویا پریشانی سے بچنے کے لیے پریشان رہتے ہیں۔ متفکر ذہن دراصل ایک ہی وقت میں حال اور مستقبل دونوں زمانوں میں رہنا چاہتا ہے۔ وہ یہ نہیں سوچتا کہ اگر واقعی کوئی سانحہ قسمت میں لکھ گیا ہے اور رونما ہوکر رہے گا تو پھر تردّد بے جا سے کیا حاصل ہے۔ البتہ یہ ضرور ہوتا ہے کہ فکرمندی کی بدولت اس سانحے کا غم ایک بار نہیں بلکہ دوبار اٹھانا پڑتا ہے۔ پہلی مرتبہ اُسے سوچ کر اور دوسری مرتبہ اُسے جھیل کر۔ ہمیں یہ خیال نہیں آتا کہ جاگتے ہوئے ہم اچھا کیوں نہ سوچیں۔ خواب تو بُرے بُرے آسکتے ہیں کیونکہ اُن پر اپنا قابو نہیں ہے لیکن بیٹھے بٹھائے امکانی خطرے مول لیتے رہنے کو کس نے کہا ہے۔ مگر فکروں کے جالے کو اپنے ذہن پر لپیٹ کر، ہم ناکامی کے اقرار کی ذلّت اور کامیابی حاصل کرنے کی ذمہ داری دونوں سے بزعم خود بَری الذمہ ہوجاتے ہیں۔

ذرا غور سے دیکھیئے تو یہ بھی صاف پتہ چلتا ہے کہ پریشانی کی تہہ میں خوف چھپا ہوا ہے۔ ہمیں یہ خدشہ پیدا ہوتا ہے کہ ہم اتنے اچھے نہیں ہیں جتنا آج تک اپنے آپ کو سمجھتے رہے ہیں یا اپنے آپ سے آس لگائے رہے ہیں۔ ہمیں گھبراہٹ ہوتی ہے کہ جو چاہتے ہیں اسے حاصل نہ کرسکیں گے۔ پے در پے ناکامیاں، حوصلہ پست کرنے کے لیے کافی ہوتی ہیں۔ ان کی بدولت اپنے اوپر سے اعتماد اٹھ جاتا ہے۔ صحت، ملازمت، عزّت، آل اولاد سب ہی کی طرف سے خطرہ لاحق ہوجاتا ہے۔ فکروں میں گھلنے کا مطلب ہی یہ ہے کہ محض امکانی خطرات کے انتظار میں گھڑیاں گنی جارہی ہیں۔ خوف اور فکر میں صرف اس قدر فرق کیا جاسکتا ہے کہ وہ صورت حال پر مبنی ہوا کرتا ہے اور یہ مآلِ کار سوچ سوچ کر بڑھتی ہے۔ متفکر ذہن، خواہ پریشانی میں الجھا ہوا ہو یا بے حسی میں کھویا ہوا، بہرحال انجام کے خیال سے سہما ہوا ہے۔

یوں تو خوف مناسب اور واجب بھی ہوتا ہے۔ پچھلا تجربہ یا حالات کا جائزہ بجا طور پر احتیاط برتنے کا مطالبہ کرتا ہے۔ ناگوار نتائج یقیناً جھجک پیدا کرتے ہیں۔ لیکن "بے بات کا ڈر" اور بات ہے جبکہ کسی مخصوص چیز یا صورتِ حال سے بلا وجہ، شدید ڈر لگنے لگتا ہے اگرچہ وہ

چیز یا صورتِ حال بذاتِ خود ایسی ڈراؤنی یا نقصان دہ بھی نہیں ہوتی۔ مثلاً بادل دیکھے اور دل دھڑکنے لگا۔ بجلی چمکی اور جان سوکھی۔ کشتی میں بیٹھے اور لرزہ طاری ہوا۔ تنہائی میں حواس گم اونچائی سے نیچے نظر کرنے کی تاب نہیں۔ جب تک سب دروازے اور کھڑکیاں بند نہ کرلیں، چین سے نہ بیٹھیں۔ بھیڑ سے وحشت ہونے لگے، اندھیرے میں دل ڈوب جائے غرضیکہ یہ کہنا مشکل ہے کہ کونسی چیز، ڈرا نہیں سکتی ہے۔ اور لطف یہ ہے کہ ایسے کسی احمقانہ ڈر میں گرفتار یہ جانتا اور مانتا ہے کہ اس کا ڈر قطعی فضول ہے پھر بھی موقع واردات پر اس کی وہی حالت ہوجاتی ہے۔ اب اگر کسی کی زندگی میں کوئی فضول کا ڈر ایسا غلبہ حاصل کر لے کہ وہ روزمرّہ کے کاموں میں دخل اندازی کا باعث بن جائے تو پھر وہ شخص صحیح معنوں میں اُس خوف کا مارا ہوا کہلانے کا مستحق ہے۔

ایسے بعض ڈر بچپن کے کسی حادثے کی یادگار کے طور پر جیون ساتھی بن جاتے ہیں۔ اگرچہ اصل محرکات یا واقعات کا پتہ تک نہیں ہوتا تاہم ان کے کچھ لوازمات یا نشانات کسی طور ہمیشہ کے لیے ذہن میں اس طرح محفوظ ہوجاتے ہیں کہ ان کی موجودگی وہی جذباتی کیفیت پیدا کرتی ہے جو نقشِ اوّل کے وقت ہوئی تھی۔ سب ہی جانتے ہیں کہ چھاج پھونک کر کون پیتا ہے اور رسّی سے کون ڈرتا ہے۔ لیکن کچھ فضول ڈر ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی اوٹ میں واقعی کوئی حقیقی ڈر چھپا ہوتا ہے۔ ان کی حیثیت محض علامتی ہوتی ہے۔ جب من میں جھانک کر دیکھا جاتا ہے تو پتہ چلتا ہے کہ ڈر کس بات کا ہے۔ مثلاً تنہائی اور تاریکی سے خوف کھانے والوں کے بارے میں عموماً یہی پتہ چلتا ہے کہ انھیں زندگی میں موت کا کھٹکا لگا ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں بظاہر جس چیز سے ڈر لگا کرتا ہے وہ تو ہرگز ڈرنے کے لائق نہیں ہوتی لیکن اُس کو ذہن کی کارفرمائی نے کسی اہم اور حقیقی ڈر کا قائم مقام گردان رکھا ہے۔ لہٰذا جہاں وہ علامت سامنے آئی اور پورے زور کے ساتھ خوف طاری ہوا۔

ایک ڈر وہ بھی ہے جو دہشت زدگی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ کسی خاص حادثے یا واقعے کی ہیبت

چھا جاتی ہے۔ جیسے جنگ کی ہولناکی بعض ذہنوں کو غیر معمولی طور پر متاثر کر ڈالتی ہے۔ حالات بدل جاتے ہیں، وقت گزر جاتا ہے لیکن تاثر ایک مدت تک برقرار رہتا ہے اور اضطراب کا باعث بنا کرتا ہے۔ لیکن کسی محاذ پر ایک ہی وقت میں لڑنے والے سب ہی فوجیوں کے ذہن پر یکساں دباؤ نہیں پڑا کرتا کیونکہ ہر ایک کا کارخانہ طبیعت جدا ہوتا ہے۔ پہلے سے جو زائد حساس ہوتا ہے اور جس نے اپنے سامنے زندگی کا کچھ رابطہ ضابطہ تیار کر رکھا ہے، اسے حالات کی خواری اتنا ستاتی ہے کہ برداشت نہیں کر پاتا۔ کبھی کبھی دہشت زدگی کی بنا پر ذہن قطعی بے کار ہو کر رہ جاتا ہے، یا کوئی فضول ڈر، دل میں بیٹھ جاتا ہے جس کی حیثیت علامتی ہوتی ہے۔ اس صورت حال کو بھی گھبراہٹ اور پریشانی کی ہی دین سمجھنا چاہئے کیونکہ جتنی فکر زیادہ ہوتی ہے، اتنا ہی ردِّ عمل، شدید ہوا کرتا ہے۔

دہشت زدگی کا ایک نتیجہ یہ بھی نکلتا ہے کہ جسم کا کوئی عضو معطّل ہو کر رہ جائے۔ مثلاً کوئی ہاتھ بے جان ہو کر رہ جائے یا پاؤں سو جائیں۔ آنکھیں پھٹی کی پھٹی رہ جائیں یا کوئی اور روگ لگ جائے۔ بعض اوقات ذہنی کشاکش کا دباؤ بھی کچھ ایسی ہی 'جسمانی معذوری' کی شکل میں نمودار ہوا کرتا ہے۔ یہاں مَن کا بوجھ تَن پر آ پڑتا ہے۔ ذہن اپنا تناؤ کم کرنے کے لیے یہ چال چل جاتا ہے۔ لیکن یہ جسمانی عذر ایسا عام اور بدنام ہے کہ مشکل سے کسی کو اس پر اعتبار آتا ہے۔ عموماً یہی گمان گزرتا ہے کہ ڈھکوسلہ بازی کی گئی ہے، ڈھونگ رچایا گیا ہے گویا اسے محض 'عذر لنگ' ہی سمجھا جاتا ہے جبکہ لنگ واقعی ہوتی ہے۔ بظاہر 'جسمانی معذوری' اور 'عذر لنگ' میں فرق دشوار ہے۔ بہروپیے ہر جگہ ہوتے ہیں۔ پھر بھی صورتِ حال کا جائزہ لینے سے حقیقت کا انکشاف ہو ہی جاتا ہے۔ عام بات ہے کہ امتحان کا بخار اچھے خاصے لوگوں کو چڑھ جاتا ہے، بلکہ اس سے واقعی سر میں درد ہونے لگتا ہے، غیر دلچسپ کام کا نام ہی سن کر تھکن محسوس ہونے لگتی ہے۔ ایسی تمام صورتوں سے ذہنی دباؤ کے جسمانی اثرات کا صاف پتہ لگتا ہے اگرچہ ان سے سلامت روی میں کوئی ایسا فرق نہیں آتا ہے لیکن جب یہی ذہنی دباؤ اور تناؤ اتنا شدید ہو جائے کہ 'جسمانی معذوری' پیدا کر دے تو وہ 'مریضانہ تدارک' کی حیثیت رکھتا ہے۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی نقش، دل میں اس طرح بیٹھتا ہے کہ پھر اٹھتا نہیں۔ گرفت ایسی سخت ہوتی ہے کہ کسی طور نہیں چھوٹتی۔ ہمارے اپنے خیالات کے پھندے ہر وقت ستاتے رہتے ہیں خیال تکلیف دہ یا نازیبا ہوتا ہے، ہم اسے ہرگز ہرگز سوچنا نہیں چاہتے مگر بغیر سوچے رہا نہیں جاتا۔ گویا ہماری مرضی کے خلاف ہمارے ذہن میں لگاتار ایک بھیانک فلم دکھائی جاتی ہے۔ مثلاً کسی کو رہ رہ کر یہی خیال ستاتا ہے کہ وہ اگلے سال مرجائے گا کیونکہ اسی عمر میں اس کے بھائی کا انتقال ہوا تھا۔ کوئی اس لیے پریشان ہوتا ہے کہ اُس کا ذہن بار بار اس سے اپنے پیارے باپ کا قاتل بننے کے لیے کہتا رہتا ہے۔ اب ایسے بُرے بُرے خیالات ہی نہیں ستاتے بلکہ مختلف توا ہمات بھی پریشان کرتے ہیں۔ اسی طرح کسی کو کوئی ایسی مضحک اور مہمل عادت پڑجاتی ہے جو فضول اور باعثِ شرم ہوتی ہے مگر چھوڑنے سے چھٹتی نہیں۔ مثلاً جب تک رات کو سوتے وقت گھر کے ہر ایک صندوق میں تالا نہ لگا دیا جائے، ایک ایک کواڑ بند نہ کرلیا جائے، نیند نہ آئے۔ زرا کسی سے اپنے بدن کا کوئی کپڑا چھوجائے تو اُسے بغیر دھوئے نہ رہا جائے۔ چھپا چوری دوسروں کے خط پڑھے بغیر تسکین نہ ہو۔ جب تک اپنا مخصوص وظیفہ دوہرا نہ لیا جائے، چین نہ آئے۔ جیسے کوئی معافی مانگنے کی علت میں گرفتار ہوجائے۔ ایک صاحب کو دیکھا کہ ہر ایک سے معافی مانگتے پھرتے ہیں۔ بظاہر یہ کوئی خرابی نہیں معلوم ہوتی ہے۔ دو ایک دفعہ کی ملاقات میں تو ان کی اس روش کا احساس تک نہیں ہوتا لیکن اسے کیا کہا جائے کہ اگر دن بھر میں ان سے دس بار ملاقات ہو تو دس بار معافی مانگیں۔ لوگوں سے خط لکھ لکھ کر معافی مانگیں۔ صرف اتنا ہی نہیں بلکہ یہ بھی کہیں کہ اپنے مرحوم عزیزوں کی طرف سے بھی معاف کر دیجئے۔ جب سمجھاؤ کہ بلا وجہ کیوں معافی مانگتے رہتے ہو تو بڑے اطمینان سے فرمائیں کہ 'ہاں' ایسا نہیں کرنا چاہئے، قطعی احمقانہ فعل ہے، لیکن جب رخصت ہونے لگیں تو بغیر معافی مانگے، رہا نہ جائے۔ اب خواہ خیال کی مجبوری ہو یا فعل کی، سچی بات یہی ہے کہ 'یہ خطا جان کر نہیں ہوتی'۔ ایسے شخص کو وہمی، مراقی، خبطی کیا کچھ نہیں کہا جاتا ہے، لیکن وہ بچارا کیا کرے، اپنے بس میں خود نہیں ہوتا۔ نہ اسے اپنے خیالات کی لپیٹ سے نکل پاتا ہے اور نہ اپنی روش چھوڑ پاتا ہے۔ ایسا کر کے پچھتاتا ہے اور بغیر کیے

بھی رہا نہیں جاتا!

آپ نے دیکھا کہ خواہ کچھ بات کا ڈر ہو یا ذہنی دباؤ کی وجہ سے رونما ہونے والی جسمانی معذوری۔ خیال کی مجبوری ہو یا فعل کی، سب کی سرشت ایک سی ہے، یعنی فکر و اندیشہ۔ تمام خرابیوں کی جڑ ہمارے تفکرات ہیں۔ ان کی زد میں آجانے کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ظاہر ظہور اور چھپے دبے بہتیرے آزار ہم اپنے لیے مول لے بیٹھتے ہیں جن کا مدعا اور مقصد صرف یہی ہوتا ہے کہ ہم چین سے بیٹھ کر اپنے ذہن کی تعمیری قوتوں سے کام نہ لے سکیں۔ ہماری زندگی میں جس قدر ان کا زور بڑھتا جاتا ہے، اسی قدر ہماری کارکردگی گھٹتی جاتی ہے اور ان کے ہاتھوں ہم ایسے مارے جاتے ہیں کہ کوئی رونے والا بھی نہیں ملتا بلکہ الٹی جگ ہنسائی ہوتی ہے۔ ہم اپنے 'سوزِ غم ہائے نہانی' میں بھسم ہوتے رہتے ہیں جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ 'آتش دوزخ میں یہ گرمی کہاں' لیکن سماج سے جملے بازی، طنز، ٹھٹول، مخول کے چھینٹے ہی نصیب ہوتے ہیں جن سے غم کی آگ کچھ اور بھڑک اٹھتی ہے۔ الجھنوں میں اضافہ ہوتا ہے، کڑھن بڑھتی ہے اور بڑھتے بڑھتے بے حسی طاری کر دیتی ہے۔ رفتہ رفتہ زندگی کا سارا خون، فکر کا گھن چاٹ لیتا ہے اور بدن کے کھنڈر باقی رہ جاتے ہیں جہاں رنج و مایوسی کی گھنگھور گھٹائیں برستی ہیں، شرمساری اور خواری کی کائی چڑھتی ہے اور اعصابی خلل کی گھاس پھوس اگتی رہتی ہے۔

ہر وقت اپنی پریشانیوں کے خیال میں رہنے کی وجہ سے انسان، اپنی ذات کے خول میں بند ہو کر رہ جاتا ہے۔ اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم شعوری طور پر اپنے دھیان کو اِدھر اُدھر منتقل کرتے رہا کریں۔ ذرا سوچیں کہ یہ دنیا کتنی حسین ہے اور اس کے لوگ کتنے پیارے ہیں۔ چوبیسوں گھنٹے اپنے دھندے میں لگے رہنے اور اپنا رونا رونے کے بجائے ذرا اپنوں کی زندگیوں سے لگاؤ پیدا کریں۔ دوسروں کے غم میں شریک ہوں۔ کچھ خدمتِ خلق۔ دوستی کی مسرتِ حاصل کریں۔ اپنی دلچسپیوں کا دائرہ بڑھائیں۔ غرضیکہ اس دنیا میں رہنے کا حق ادا کریں۔ اس کے علاوہ اقدار اور ایمان کی حرارت و قوت سے اپنے دل کو گرمائیں اور تقویت حاصل

کریں۔ زمانہ یہ تو سوچیے کہ ایسا کون ہے جس کے دل کو کبھی ٹھیس نہ لگی ہو۔ دُکھ درد ہر ایک کے ساتھ ہے۔ یہ ہرگز نہ سمجھنا چاہیے کہ ہم جیسا دکھیارا اس سارے جہاں میں کوئی دوسرا نہیں ہے اور میں بھرے بازار میں تنہا کھڑا ہوں۔ یہ تنہائی کا احساس بڑا مہلک ہے۔ بلکہ یوں سمجھنا چاہیے کہ "ہے آدمی بجائے خود اک محشرِ خیال"۔ اس طرح "خلوت" میں بھی "انجمن" کا مزا مل سکتا ہے۔ ذرا آنکھ اٹھا کر تو دیکھیے ارد گرد کتنے لوگ جمع ہیں اور لطف کا کیا کیا سامان میسر ہے۔ بے تکلف دوست ہیں، پرلطف اور دلچسپ ماحول ہے۔ معصوم بچوں کی مسکراہٹ ہے، اُن کی چھوٹی چھوٹی فرمائشیں پوری کرنے کا مزا ہے۔ بیوی کی رفاقت ہے جس نے صرف آپ کو اپنا بنایا ہے، اس کے راز و نیاز کی عزت اور فرحت ہے۔ بیوی، اپنے شوہر کی شریک زندگی ہے، اس تعلق کا اطمینان اور اعزاز ہے۔ بزرگوں کی شفقت ہے۔ چھوٹوں کا احترام ہے۔ کیا ہے، جو نہیں ہے؟ ان سب کی زندگیوں سے وابستگی پیدا کرنے سے زندگی خوشگوار بنتی ہے۔ پھر کیسی فکر، کہاں کی پریشانی!

اپنے مسائل کو سمجھنے اور ان کا معقول حل، تلاش کرنے کی ضرورت ہے جو لوگ اس آزمائش سے بچ کر بھاگتے ہیں، ان کی طبیعت میں بل پڑ جاتے ہیں اور آہستہ آہستہ یہی بل اتنی پیچیدگیاں پیدا کر دیتے ہیں کہ ذہنی آسودگی ختم ہو کر رہ جاتی ہے۔ لہذا شاہراہ حیات پر چلنے کے بجائے، زندگی کی چور گھاٹیوں میں پناہ ڈھونڈی جاتی ہے۔ ایسے ہی شخص کو "خللِ اعصاب" کا مریض کہا جاتا ہے۔ یہی وہ لوگ ہیں جنھیں وہمی، سنکی، مراقی، خبطی اور نہ جانے کن کن القاب و آداب سے یاد کیا جاتا ہے۔

ایسا آدمی در اصل تین بنیادی حقیقتوں یعنی سماج، کام، اور ازدواجی زندگی کی ذمہ داریوں کو نباہنا نہیں چاہتا ہے۔ وہ ان سے کترا کر نکل جانے کی غرض سے مختلف قسم کے پاپڑ بیلتا ہے لیکن اس دوڑ دھوپ میں اُس کی زندگی پٹری سے اُتر جاتی ہے۔ اس صورت حال کو عام لوگوں کی زندگی سے مختلف بنانے والی چیز شدّت اور مدّت ہے۔ معقول اور نامعقول میں فرق صرف اتنا ہے کہ ایک کی زندگی میں وہ کیفیات عارضی، کم اور نرم ہوتی ہیں اور دوسرے کی زندگی

میں مستقل، کثیر اور سنگین۔ نکریں سب کو لاحق ہوتی ہیں۔ کچھ نہ کچھ کردار کی اونچ نیچ ہر جگہ ملتی ہے، بالکل سیدھا کوئی بھی کھڑا نہیں ہوتا۔ لیکن جہاں اتنا جھکاؤ اور جھول ہو کہ صورت ہی مسخ ہو کر رہ جائے، وہ مریض ہے۔ ایسا شخص ذہنی طور پر اتنا اپاہج ہوتا ہے کہ ذمہ دار نہ سمجھا جائے اور نہ ایسا سمجھدار کہ زندگی کے تقاضے بخوبی پورا کر سکے۔ اسے کشاکش غم پنہاں سے فرصت ہی نصیب نہیں ہو پاتی ہے اور زندگی کا قرینہ اُس سے چھن چکا ہوتا ہے۔ وہ اپنے سر لبّس زندگی کی تہمت اٹھائے ہوتا ہے اور اس کا وجود 'دیدۂ عبرت نگاہ' کے لئے صرف اس بات کا اعلان رہ جاتا ہے کہ 'میں ہوں اپنی شکست کی آواز' !

سعید انصاری

رفتارِ تعلیم

نیشنل یوتھ سروس

ڈاکٹر پی۔ بی گجیند رگڈکر نہ صرف سپریم کورٹ کے چیف جسٹس رہ چکے ہیں بلکہ تعلیمی دنیا میں بھی وہ اپنا ایک اعلیٰ مقام رکھتے ہیں اور آج کل وہ بمبئی یونیورسٹی کے وائس چانسلر کی حیثیت سے کام کر رہے ہیں۔ ابھی حال میں انھوں نے دھینکا ٹیشور یونیورسٹی میں جو کنووکیشن ایڈریس دیا ہے، اس میں انھوں نے حکومت ہند کی ایک تازہ اسکیم پر جو نوجوانوں کی تربیت سے تعلق رکھتی ہے، اظہار خیال کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جہاں تک میرا ذاتی خیال ہے، یونیورسٹی کے طلبا کو کسی نہ کسی قسم کی یوتھ سروس میں ضرور حصہ لینا چاہئے۔ گزشتہ موقع پر جب ہندوستان میں باہر سے حملہ کا اندیشہ تھا، اس وقت تمام یونیورسٹیوں نے اپنے اپنے ہاں این۔ سی۔ سی بہت زور و شور کے ساتھ شروع کر دی تھی، لیکن کچھ عرصہ بعد اس کا زور کم ہو گیا۔ ہر شخص کے لئے فوجی تعلیم لازمی کرنے میں بڑا سوال ان کی ٹریننگ کے لئے وسایل کا ہوتا ہے۔ اس لئے میرے خیال میں کہ اس کی بجائے نیشنل یوتھ سروس کو یونیورسٹیوں میں رایج کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔ جو طلبا فوجی تعلیم حاصل کرنے سے دلچسپی رکھتے ہیں، وہ این۔ سی۔ سی میں شریک ہوں گے لیکن بقیہ طلبا نیشنل یوتھ سروس میں شریک ہو سکتے ہیں۔ ابھی حال میں یونیورسٹی طلبا میں ہنگامہ و فساد کی ہوا جو پھیل گئی ہے، اس کا علاج یہی ہے کہ ان کے قوا ر اور ان کی صلاحیتوں کو کسی مفید سماجی خدمت کے کام میں لگانا چاہئے تاکہ ان میں بے چینی، غصہ اور ناکامی کا احساس پیدا نہ ہو۔ اس قسم کے کاموں میں راستے اور سڑکوں کا بنانا، تالاب اور کنووں کی کھدائی، بنجر اور

بے کار زمینوں کو قابل زراعت بنانا اور اس قسم کے دوسرے کام شامل ہو سکتے ہیں۔ ان کاموں کا ان کی سالانہ جانچ اور امتحان سے بھی تعلق ہونا چاہئے تاکہ وہ اس میں سنجیدگی سے حصہ لے سکیں۔ نیشنل یوتھ سروس کی ایک اپنی خصوصیت یہ ہوگی کہ طلبا کو کچھ وقت باہر کھلی ہوا میں رہنا ہوگا اور اس سے نہ صرف ان کی صحت اور سیرت کی تعمیر میں مدد ملے گی بلکہ اس سے سماج کے دوسرے طبقوں سے ملنے جلنے اور سماجی اور طبقاتی بھید بھاؤ کے دور کرنے میں بھی مدد ملے گی۔

سائنس کی تعلیم میں نئے میلانات :

آج کل اسکولوں میں سائنس کی تعلیم پر بہت زور دیا جا رہا ہے، اس لئے کہ اعلیٰ منزل پر سائنس کی تعلیم اس وقت تک موثر نہیں ہو سکتی ہے، جب تک نیچے کی جماعتوں سے اس کی تعلیم شروع نہ کی جائے۔ پھر سائنس کی تعلیم میں نئے نئے طریقے اور جدید آلات سے کام نہ لیا جائے تو اس کی تعلیم کا حق بھی کما حقہٗ ادا نہ ہوگا۔ چنانچہ ابھی حال میں "اسکول سائنس" نامی ایک ماہنامہ میں "علم کیمیا کی تعلیم میں فلموں کے استعمال" پر ایک مضمون نکلا ہے جس سے سائنس کی تعلیم میں جدید آلات اور طریقوں کے استعمال کی اہمیت کا اندازہ ہو سکے گا۔ وہ لکھتے ہیں کہ فلموں کے ذریعہ خواہ وہ ساکت ہوں یا متحرک، ایسے خیالات، تصورات، اصول اور نظریے طلبا کے سامنے اس طرح پیش کئے جا سکتے ہیں جو زبانی بیان سے ہرگز ممکن نہیں ہو سکتے۔ فلم اصل میں کسی لمبی داستان یا کسی طویل عمل کے اختصار کا نام ہے جو ایک قلیل وقت میں اور مختصر انداز کے ساتھ پیش کیا گیا ہے، بعض حرکتیں جو بہت تیزی کے ساتھ واقع ہوتی ہیں، جیسے کسی پرندے کا اُڑنا، یا ایسی حرکتیں جو بہت سست رفتار ہوتی ہیں، جیسے کسی پودے کی نمو یا پھول کا کھلنا، ایسی چیزیں ان کو سست رفتار فلم یا تیز رفتار فلموں کے ذریعہ دکھایا جا سکتا ہے۔ مینڈک، کیڑے مکوڑے، جنگلی جانور اور پرندوں کی آوازیں یا ایسی حرکتیں جیسے قلب کی یہ سب باتیں فلم کے ذریعہ بچوں کے سامنے لائی جا سکتی ہیں۔ اسی طرح غیر معمولی باتیں جیسے تیل کے چشمے میں آگ لگنا، جو بچوں کو کر کے دکھایا نہیں جا سکتا ہے، لیکن فلم کے ذریعہ انھیں کسی جماعت کے سامنے پیش کیا جا سکتا ہے۔

لیکن اس کے ساتھ صحیح اور مناسب فلموں کا انتخاب بہت ضروری ہے، فلم بچوں کی استعداد کے مطابق اور موضوع سے متعلق ہونے چاہئیں۔ بہتر ہے کہ فلم دکھانے سے قبل استاد متعلق انھیں دیکھ بھی لے اور طلبا پہلے سے تیار ہو کر آئیں کہ وہ کس موضوع کی فلم دیکھنا چاہتے ہیں اور کیوں؟ پھر اس کے ساتھ فلم دکھانے کے بعد اس پر جماعت میں بحث و گفتگو بھی ہونی چاہئے تاکہ اس کا پورا مقصد حاصل ہو۔ طلبا پر یہ بات اچھی طرح ذہن نشین کرا دینی چاہئے کہ تفریحی فلم نہیں ہیں بلکہ کسی تعلیم اور تدریس کی غرض سے دکھائی جا رہی ہیں۔ افسوس ہے کہ ہندوستان میں تعلیمی غرض سے فلم بنانے پر ابھی تک بہت کم توجہ کی گئی ہے، البتہ بعض ممالک کے سفارتخانوں یا بعض دوسری ایجنسیوں سے تھوڑے بہت فلم مل سکتے ہیں، ورنہ اس ضرورت کو پورے طور پر پورا ہونے کے لئے ابھی وقت اور سرمایہ کا انتظار کرنا ہوگا۔

دہلی میں اصلاح تعلیم:

دہلی ایڈمنسٹریشن نے اس پنجسالہ پلان میں یہ طے کیا ہے کہ وہ اگلے سال سے کم سے کم ۲۰ اسکول ہر سال ایسے کھولے گی جن کا ذریعہ تعلیم ہندی ہوگا اور جو اپنے معیار میں پبلک اسکولوں کے برابر ہوں گے اور اس طرح وہ ہندوستان سے پبلک اسکولوں کا خاتمہ کرنا چاہتی ہے۔

ایڈمنسٹریشن کی اور اصلاحات میں ایک کتابوں کا "بینک" ہوگا، ابتدائی اور ثانوی مدارس کے بچوں کے لئے حلقہ مطالعہ اور ذہین اور اچھے بچوں کے لئے "گرمای مدرسہ" کا انتظام ہوگا۔

ماہنامہ جامعہ کے بارے میں ضروری اطلاع

ماہنامہ جامعہ ہر ماہ کی پہلی یا دوسری کو شائع ہوتا ہے۔ اگر کسی خریدار کو، اتفاق سے، کوئی شمارہ نہ ملے تو اس ماہ کی ۱۵ تاریخ کے بعد ضرور اطلاع کر دی جائے، اگر بعد میں شکایت کی جائے تو اس کی تعمیل میں دقت پیش آتی ہے۔

۲۔ شکایتوں اور نمونے کے پرچوں کی فرمائشوں کی تعمیل صرف اس وقت کی جاسکے گی جب مقررہ تاریخ کو رسالہ پوسٹ کیا جائے گا۔

۳۔ وی پی کی صورت میں کوئی ۷۵ پیسے زیادہ خرچ ہوتے ہیں، جس کا بار خریدار پر پڑتا ہے، اس لئے منی آرڈر سے چندہ بھیجنے میں خریداروں کا فائدہ ہے۔

۴۔ اگر چندہ چک کے ذریعہ ادا کیا جائے تو چک ماہنامہ جامعہ کے بجائے "جامعہ ملیہ اسلامیہ" کے نام ہونا چاہئے اور دلی سے باہر کے چکوں میں، اصل رقم کے علاوہ، بنک کا کمیشن اور فیس رجسٹری کی رقم بھی شامل کرنا چاہئے۔

(منیجر)

Regd. No. D-788 [illegible]

The Monthly JAMIA

P. O. Jamia Nagar, New Delhi-25

جامعہ

جامعہ ملّیہ اسلامیہ دہلی

جامعہ

جلد ۵۷ شمارہ ۱—۶

جنوری تا جون ۱۹۶۸ء

جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی ۲۵

فہرست مضامین

(بہ لحاظ موضوعات)

۱۔ شذرات

۲۔ تاریخ، سیاسیات، معاشیات اور مذہب

۳۔ ادب، تنقید اور فن

۴۔ شاعری

۵۔ شخصیات

---

[۱] پہلی قسط جلد ۵۶ میں (صفحات ۲۹۷ ـــ ۳۲۴) شائع ہوئی ہے۔

۶۔ نفسیاتی مطالعہ

۷۔ رفتار تعلیم

۸۔ رپورتاژ

۹۔ تعارف وتبصرہ

فہرست مضمون نگار

(بہ لحاظ حروف تہجی)

جامعہ

سالانہ چندہ
چھ روپے

قیمت فی پرچہ
پچاس پیسے

جلد ۵۸ | بابت ماہ اگست ۱۹۶۸ء | شمارہ ۲

فہرست مضامین

خط وکتابت کا پتہ
رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی　　مطبوعہ: یونین پریس دہلی　　ٹائیٹل: دیال پریس دہلی

شذرات

اسی شمارہ میں جناب سعید انصاری صاحب نے "رفتار تعلیم" کے عنوان سے قومی تعلیمی پالیسی کے چند اہم نکات پر روشنی ڈالی ہے، مرکزی حکومت نے تعلیمی پالیسی سے متعلق جو ریزولیوشن منظور کیا ہے اُس کا مکمل متن ابھی سامنے نہیں آیا ہے، ہاں اخباروں میں اس کی تمام خاص باتیں چھپ گئی ہیں اور جو کچھ معلوم ہوا ہے اگر اس پر عمل ہو جائے تو یقیناً بڑے مفید نتائج نکل سکتے ہیں، اس ریزولیوشن کی، بہرحال، سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ حصول آزادی اور ریاستوں کو تعلیم کی ذمہ داری سپرد کرنے کے بعد پہلی بار مرکزی حکومت کی طرف سے قومی تعلیمی پالیسی کا اعلان کیا گیا ہے، اس سے قبل برطانی حکومت نے ۱۹۱۳ء میں تعلیمی پالیسی کا ایک ریزولیوشن جاری کیا تھا۔

اس ریزولیوشن میں دستور کی دفعہ ۴۵ کے تحت ۱۴ سال کی عمر تک مفت اور لازمی تعلیم کی جس ذمہ داری کا ذکر کیا گیا ہے، اُسے پورا کرنے کی جد و جہد پر زور دیا گیا ہے، گذشتہ اٹھارہ برس میں قومی زندگی کے اس شعبہ میں کوئی نمایاں کامیابی نہیں ہوئی، سارا زور صنعتی ترقی پر رہا اور صنعتی ترقی سے متعلق سائنس اور ٹیکنالوجی کی تعلیم ہی توجہ کا مرکز رہی، یہ بھی کچھ ناگزیر سا تھا، دوسری طرف وسائل بھی محدود تھے اور وقتاً فوقتاً مالی مشکلات بھی درپیش رہیں، اس لئے مفت اور لازمی تعلیم کا محدود منصوبہ بھی پایۂ تکمیل کو نہ پہونچ سکا، اب جد و جہد کا از سر نو عزم کیا گیا ہے، اس عزم کے پورا ہونے کا انحصار ریاستوں کے وسائل، مرکز کی امداد اور انتظامی مشینری کے ٹھیک ٹھیک چلنے پر ہے، اور ان تینوں امور سے متعلق کوئی بات قطعیت سے نہیں کہی جاسکتی، خاص طور پر انتظامی مشینری اگر

ٹھیک نہ ہو اور لوگ لگن اور دیانتداری سے کام نہ کریں تو وسائل بھی ضائع ہو جاتے ہیں،

ریزولیوشن میں ہندوستانی زبانوں کی ترقی اور انھیں یونیورسٹیوں میں ذریعہ تعلیم بنانے کا ذکر ہے اگرچہ اس پر عمل درآمد کی کسی مدت کا تعین نہیں کیا گیا ہے، اس کے ساتھ ہی علم کے عالمی معیار کے پیش نظر انگریزی اور دوسری بین الاقوامی زبانوں کی تعلیم پر بھی زور دیا گیا ہے اور سائنس کی تعلیم اور ریسرچ کی ضرورتوں کا لحاظ بھی رکھا گیا ہے، جہاں تک ہندوستانی زبانوں کی ترقی کا تعلق ہے اس سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا اور یہ بات بھی صحیح ہے کہ یہ زبانیں اسی وقت ترقی کر سکتی ہیں جب انھیں یونیورسٹیوں میں ذریعہ تعلیم بنایا جائے اور ان زبانوں میں معیاری علمی کتابیں لکھی جائیں، اس کام کو شروع بہرحال کر دینا چاہئے لیکن احتیاط کے ساتھ، انگریزی اور دوسری زبانوں کی معیاری کتابوں کے ترجمے ہی کا کام اتنا بڑا ہے کہ اگر ترجمے اور علم کے معیار کو پیش نظر رکھا جائے تو کافی وقت اور پیسے کی ضرورت ہوگی، جس معیار کے ترجمے بازاروں میں مل رہے ہیں وہ کسی طرح اعلیٰ تعلیم کی ضرورتوں اور تقاضوں کو پورا نہیں کر سکتے، معلوم ہوا ہے کہ ان میں سے بیشتر ترجمے یا تو شکمی ہیں یا ر مارومی میں کئے گئے ہیں، اس لئے غلطیوں سے پُر ہیں اور اکثر مقامات تو اتنے گنجلک اور انسانی فہم سے بالاتر ہیں کہ بے چارا طالب علم ایک گورکھ دھندے میں پھنس کر رہ جاتا ہے، ترجمے کے کام میں خلوص، محنت، قابلیت اور کم از کم متعلقہ دونوں زبانوں کے اچھے علم کی ضرورت ہے، ملک میں اقرباپروری، بددیانتی اور "سب چلتا ہے جی" کی جس مسموم ذہنیت کا دور دورہ ہے اُسے دیکھتے ہوئے اندیشہ ہوتا ہے کہ اس طرح تعلیم کا معیار اور نہ گر کر رہ جائے، انگریزی کے خلاف جو سیاسی مہم چلائی گئی ہے اُس سے تعلیم کو خاصا نقصان پہونچ چکا ہے۔ اسی لئے ہمارا خیال ہے کہ اس معاملہ میں جوش وخروش سے کم اور ہوش و احتیاط سے زیادہ کام لینا چاہئے۔

ایک مسئلہ سہ لسانی فارمولے کے اجراء کا ہے، قومی تعلیمی پالیسی کی قرارداد میں کہا گیا ہے کہ ہندی علاقہ میں ہندی، انگریزی اور ایک ہندوستانی زبان کی (جنوبی ہند کی کسی زبان کو ترجیح دی جائے)

اور غیر ہندی علاقہ میں علاقائی زبان، ہندی اور انگریزی کی تعلیم ہو۔ اس فارمولے میں بظاہر کوئی خامی نظر نہیں آتی، لیکن اُس ہندی علاقے میں جہاں اُردو بولنے والوں کی بھی خاصی تعداد ہے، اب تک ' ایک ہندوستانی زبان' کا مطلب محض سنسکرت سمجھا گیا ہے اور ایسی ریاستوں نے، خاص طور پر یوپی نے، عملاً اُردو کو ہندوستانی زبانوں کے زمرہ سے خارج کردیا ہے، اس قرارداد میں بھی جنوبی ہند کی کسی زبان کو ترجیح دے کر یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ اُردو کا شمار ہندوستانی زبانوں میں نہیں ہے، اس لئے جن ہندوستانی زبانوں کی ترقی کا ذکر کیا گیا ہے اُن کی فہرست میں بھی اُردو کا اندراج نہیں کیا جاسکتا، اس کے باوجود یہ دعویٰ ہے کہ ملک میں قومی یکجہتی کی بنیادیں استوار کی جائیں گی،

به بیں تفاوت رہ از کجاست تا بکجا

قومی تعلیمی پالیسی کی اِس قرارداد میں، جیسا کہ اخباروں میں اِسے چھاپا گیا ہے، یہ کہیں نہیں بتایا گیا ہے کہ ہماری قومی تعلیم کا مقصد کیا ہے اور دستور میں جس قسم کی جمہوری، سیکولر اور سوشلسٹ طرز کی سماج کی تشکیل کا خواب دیکھا گیا ہے اُس سے اِس کا تعلق کیا ہے، ہم جس طرح کی سماج بنانا چاہتے ہیں اُسی کے مطابق ہماری تعلیمی پالیسی ہونی چاہئے اور اِسی کی خاطر ہمارے وسائل صرف ہونے چاہئیں، تعلیم ہی وہ وسیلہ ہے جس کے ذریعہ ہم اپنی پسند کی سماج اور اپنا نظام حیات بنا سکتے ہیں، اس لئے مقصد اور حصول مقصد کے وسیلے میں اگر ہم آہنگی نہ ہوئی تو سماج میں زبردست تضاد پیدا ہوں گے اور یہ صورت حال کسی ایسے سیاسی انقلاب کا پیش خیمہ ہو سکتی ہے جس میں پوری قوم کی تباہی ہو۔

یہ بات اطمینان کی ہے کہ ایک عرصہ کے بعد مرکزی حکومت کو اس خطرناک صورت حال کا احساس ہوا ہے کہ اسکولوں میں تاریخ اور زبان کی جو درسی کتابیں پڑھائی جاتی ہیں اُن سے اتحاد و اتصال کی قوتوں کے بجائے افتراق و انتشار کی قوتوں کو تقویت ملتی ہے، اور خاص طور سے ہندو اور مسلمان ایک دوسرے سے دور ہوتے جاتے ہیں، اس لئے قومی یکجہتی کونسل کے فیصلوں کو عمل میں لانے کے لئے حکومت

ہند نے جو منصوبے سوچے ہیں اُن میں جدید درسی کتب اور تاریخ کی کتابوں کی تیاری بھی شامل ہے ،
قومی یکجہتی کانفرنس (سری نگر) کے موقع پر مرکزی وزارت تعلیم کی طرف سے جو نوٹ پیش کیا گیا تھا اس
میں یہ بات زور دے کر کہی گئی تھی کہ تاریخ کی کتابیں ایسی ہونی چاہئیں جو خلاف واقعہ تو نہ ہوں مگر ان کو
پڑھ کر منافرت کے بجائے یکجہتی کا جذبہ پیدا ہو اور زبان کی کتابیں اس انداز سے لکھی جائیں کہ ان میں
کسی مخصوص تہذیب کے احیاء کا جذبہ نہ شامل ہو، نوٹ میں یہ بھی کہا گیا تھا کہ کتابیں ماہرین تعلیم کی
مدد سے تیار کرائی جائیں ۔

وزارت تعلیم کی یہ سفارشات بر وقت اور مناسب ہیں ، مگر سارا معاملہ وہیں آکر رُک جاتا ہے کہ
ان سفارشات کو عمل میں لانے کے لئے کیا طریقہ کار ہوگا اور کتابوں کی تیاری کے لئے جو کمیٹیاں
بنیں گی اُن میں کس قسم کے لوگ ہوں گے ، ملک میں اچھے اور صاف ذہن کے ماہرین تعلیم کی کمی
نہیں ہے ، ہمارا خیال ہے کہ اگر انھیں آزادی اور اطمینان کے ساتھ کام کرنے کے وسائل اور
سہولتیں فراہم کی جائیں تو اچھی اور مفید درسی کتابیں تیار ہوسکتی ہیں ، ملک میں ایسے تعلیمی اور اشاعتی
ادارے بھی ہیں جنھوں نے قومی روایات کو اپنے سینے سے لگا رکھا ہے اور جہاں سے اچھے معیار کی
درسی کتابیں نکلتی رہی ہیں ، مزید براں اس سلسلہ میں مسلمانوں کو بہت زیادہ شکایتیں رہی ہیں اور
مسلمانوں کی ہر جماعت رائج نصابی کتابوں کے مسموم اثرات کی طرف ارباب حکومت کی توجہ مبذول کراتی
رہی ہے ، اس لئے یہ غیر مناسب نہ ہوگا اگر ایسی تمام مسلم جماعتوں سے یہ کہا جائے کہ وہ قابل اعتماد
مسلم ماہرین تعلیم کی نشاندہی کریں ، اِن جماعتوں کے اشتراک و تعاون سے ممکن ہے اور کئی طرح کے
فائدے ہوں اور سب سے بڑا فائدہ تو یہی ہوگا کہ اس سے اعتماد اور بھروسے کی فضا پیدا ہوگی
جو بذات خود قومی یکجہتی کے لئے ضروری اور مفید ہے ۔

نذیرالدین مینائی

میکیاویلی

فلسفۂ سیاسیات کی تاریخ کو مزین و آراستہ کرنے والی شخصیتوں کی ایک طویل فہرست ہے۔ لیکن شاید ہی کوئی شخصیت اتنی پیچیدہ اور معمہ رہی ہو جتنی کہ میکیاویلی کی ذات ہے۔ ایسے مفکر بہت کم گزرے ہیں جن پر تنقید دں اور نکتہ چینیوں کی اتنی بوچھار کی گئی ہو جتنی کہ میکیاویلی پر۔ اسے اتفاق کہا جائے یا ستم ظریفی کہ جو لوگ میکیاویلی کے حامی کہے جا سکتے ہیں انھوں نے بھی میکیاویلی کی تمام تصنیفات کا بغور مطالعہ نہیں کیا۔ اس کی جملہ تصانیف میں سے صرف دی پرنس The Prince کے متعلق مشہور ہے کہ محض اسی کتاب میں اٹلی کے نشاۃ ثانیہ کی اس عظیم شخصیت کے نظریات کی صحیح ترجمانی کی گئی ہے۔ ایک طویل عرصے تک میکیاویلی کی شخصیت پراسرار حد تک پیچیدہ رہی ہے۔ کچھ تو میکیاویلی کو مجسم عفریت سمجھتے تھے اور کچھ اسے دیش بھگتی کا اعلیٰ نمونہ تصور کرتے تھے۔ میکیاویلی کو اس حد تک گراہوا اور ذلیل سمجھا جاتا تھا کہ اس کے متعلق یہ بات مشہور کر دی گئی تھی کہ وہ تو بد تر سے بد تر گناہ کے ارتکاب کا بھی جواز پیش کر سکتا ہے۔ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ اس کی تصنیف دی پرنس اس زمانے کی استبدادیت پر ایک گہرا طنز ہے تاکہ لوگوں کو ان کی غفلت سے جھنجھوڑ کر بیدار کرنے اور استبدادیت کو ختم کرنے پر انھیں آمادہ کیا جا سکے اور روم کا قدیم جمہوری نظام قائم کیا جا سکے۔ مگر بحیثیت مجموعی میکیاویلی کے نظریات کو "غلط، خطرناک اور احمقانہ" سمجھا جاتا تھا اور اسی لحاظ سے ایک نیا لفظ "میکیاویلیزم" رائج ہو گیا تھا، جو اچھے معنوں میں استعمال نہیں ہوتا تھا۔

دی پرنس کے مسودے کی نقلیں مصنف کی زندگی ہی میں لوگوں کے ہاتھوں میں پہونچ گئی

تھیں۔ پوپ کلیمنٹ ہفتم نے (اُس شہزادے کا چچازاد بھائی تھا جس کے نام میکیاویلی نے اپنی کتاب معنون کی تھی) اس کتاب کی اشاعت کی بھی اجازت دیدی تھی۔ لیکن کاونسل آف ٹرینٹ نے میکیاویلی کی جملہ تصانیف کو تلف کر دینے کا فرمان جاری کردیا۔ روم میں دہریہ کہہ کے اُسے قابل گردن زدنی اوراس کی تصانیف کو ممنوع قرار دیا گیا۔ جرمنی میں جیزوئیٹس JESUITS نے اپنے غصے کا اظہار میکیاویلی کا پتلا جلا کر کیا۔ کیتھولک اور پروٹسٹنٹ میکیاویلی کے خلاف متحد ہوگئے اور انھوں نے ۱۵۹۹ میں اس کی ساری تصانیف کو ممنوعہ کتابوں کی فہرست میں شامل کر دیا۔ ایک طرف تو میکیاویلی کی یہ درگت ہوئی دوسری طرف بڑے بڑے مدبّروں، مورخوں، فلسفیوں اور سماجی علوم کے ماہرون نے اکثر اس بات پر زور دیا ہے کہ اس کے اصول صحیح ہیں اور سیاسی کامیابی بلکہ عام بہبودی کے لئے بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر پرشا کے فریڈرک دوم نے میکیاویلی کی تردید میں ایک کتاب تو لکھ دی لیکن عملی زندگی میں میکیاویلی کے اصولوں کا پیرو رہا۔ سولینی میکیاویلی کا مدّاح رہا ہے لیکن عوام کے لئے اس کی تصانیف ممنوع قرار دیں۔ مارکس کی تصانیف کے منظرعام پر آنے تک یورپ میں اسی کی تصانیف کو مقبولیت حاصل رہی ہے اور میکیاویلی کو تاریخ فلسفہ سیاسیات میں دورِ جدید کا علمبردار کہا جاتا ہے۔ کچھ تو حالات نے اور کچھ لوگوں کی لاعلمی نے میکیاویلی کے نام کو تین صدیوں تک داغدار رکھا اور اسے ملامت کا نشانہ بنائے رکھا۔ بالآخر ۱۹ ویں صدی میں مفکرین نے دیانتداری سے میکیاویلی کے فلسفے اور نظریئے کو صحیح رنگ میں سمجھنے اور پیش کرنے کی ہمدردانہ اور پرخلوص کوشش کی۔

یہ بات افسوسناک ہے کہ میکیاویلی کو محض دی پرنس کی کسوٹی پر پرکھا گیا۔ یوں تو اس کی دوسری تصنیف ڈسکورسز آن لیوی (DISCOURSES on Livy) کا بھی مطالعہ کیا گیا۔ لیکن اس کے نقادوں کے دل ودماغ پر عموماً دی پرنس کا غلبہ رہا ہے۔ میکیاویلی کی تصانیف میں دی پرنس ہی ایک ایسی تصنیف ہے جس میں سب سے زیادہ نشتریت ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ اس کی تصانیف میں یہ سب سے بلند ہے اور ادب پارہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس میں میکیاویلی کے سارے اصول بہت

جامع، موثر اور دل نشیں انداز میں پیش کئے گئے ہیں ۔ انھیں خصوصیات کی بنا پر یہ کتاب لوگوں کو اپنی طرف فوراً متوجہ کر لیتی ہے اور شاید یہی وجہ ہے کہ میکیاویلی کے نقادوں نے محض اسی تصنیف کو سامنے رکھ کر اس پر اعتراضات کئے ہیں ۔ بہت سے بڑے بڑے مفکروں اور ادیبوں کا کچھ ایسا ہی حشر ہوا ہے۔ دانتے پر بھی محض اِنفرنو کی بنا پر بے طرح تنقید کی گئی ۔ لیکن لوگوں کے جائزے اور احتساب میں عدم توازن کی وجہ سے شاید ہی کسی مفکر کو اتنا نقصان پہونچا ہو جتنا کہ میکیاویلی کو ۔ میکیاویلی کے ساتھ سب سے بڑی مشکل یہ ہے کہ اس کے نظریات یا افکار، اس کے ماحول اور حالات سے علحدٰہ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا ہے ۔ لوگوں کا کہنا ہے کہ میکیاویلی کو اپنے ہم وطنوں کی بددیانتی اور اٹلی کے بے پایاں انحطاط سے ایسا دھکا لگا تھا کہ اسے جمہوریت کے عظیم تصور کو بالائے طاق رکھنا پڑا ۔ اسی عنوان پر اس نے اپنی تصنیف ڈِسکورسز میں سیر حاصل بحث کی ہے ۔ یہاں تک تو صحیح ہے کہ میکیاویلی نے اپنے اس قسم کے خیالات کا اظہار مخصوص حالات پر قابو پانے کی غرض سے پیش کئے تھے ۔ اگر وہ حالات درمیان سے ہٹا دئے جائیں تو بیشتر اصول اور نظریات بے بنیاد اور گھناؤنے نظر آنے لگتے ہیں ۔ شاید میکیاویلی کو عیاری ۔ الزام سے بری کر دیا جاتا اگر وہ اشارتاً بھی اتنا کہہ دیتا کہ یہ اصول صرف ایک نئے حکمران کے لئے وضع کئے گئے ہیں جو ۱۶ ویں صدی کی اٹلی کے عوام جیسے بے قابو اور بے اصولے عوام پر قابو پانے کے لئے ہیں ۔ اس نے ایک اور غلطی بھی کی ۔ اور وہ یہ کہ اپنے اصول کے جواز میں فطرت انسانی کا جو تجزیہ کیا اس میں یہ جتانے کی کوشش کی کہ لوگ عام طور پر خود غرض، تنگ نظر اور تنگ دل ہوتے ہیں ۔ اور یہ کہ انسانی کردار غیر تغیر پذیر ہے اور کسی بھی جگہ کے باشندوں کا کردار ہر زمانے اور ہر دور میں یکساں رہتا ہے ۔

مارسیلیو کی وفات (۱۳۴۲ء) اور میکیاویلی کی پیدائش (۱۴۶۹ء) کے درمیان جو عرصہ گزرا ہے اس میں یورپ میں ایک عظیم ذہنی اور روحانی انقلاب کا آغاز ہوا جسے نشاۃ ثانیہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے ۔ اس دور میں کلیسا اور ریاست دونوں کی شان و شوکت اور ان کے اختیارات میں کمی آئی اور جدید طرز کی اختیارات کلی رکھنے والی ریاست وجود میں آگئی ۔ فرانس، اسپین اور

انگلینڈ میں طاقت ور بادشاہتیں قائم ہوگئیں۔ سیاسی فکر و فلسفہ بھی ان تبدیلیوں کا اثر لئے بغیر نہ رہ سکا۔ چنانچہ میکیاویلی نے ایک نئی راہ نکالی۔ اور حکومت کا ایسا نظریہ پیش کیا جو مروجہ نظریات سے بالکل مختلف تھا۔ یہ مروجہ نظریات قانون فطرت یا اصول اخلاق پر مبنی تھے اور ۱۵ ویں صدی تک سیاسی فکر پر مکمل طور پر حاوی تھے۔

نکولو میکیاویلی ۱۴۶۹ء میں اٹلی کے ایک شہر فلورنس میں پیدا ہوا تھا۔ میکیاویلی کو بجا طور پر "اپنے عہد کی پیداوار" کہا جاتا ہے۔ میکیاویلی کے تصورات اور نظریات پر اس کی زندگی کے مشاہدات اور تجربات اور تاریخی پس منظر بڑی حد تک اثر انداز ہوئے ہیں۔ کوئی مبالغہ نہ ہوگا اگر سیبائن کے الفاظ میں یہ کہا جائے کہ "اگر میکیاویلی کسی دوسرے زمانے یا کسی دوسرے ماحول میں رہ کر کچھ لکھتا تو یقیناً اس کے سیاسی تصورات بالکل مختلف ہوتے"۔ میکیاویلی کے سیاسی فلسفے پر جن عناصر نے گہرا اثر ڈالا ہے انھیں تین عنوانات پر تقسیم کر سکتے ہیں۔

۱۔ اٹلی کی سیاسی تقسیم اور اس کے نتیجے کے طور پر ملک میں پھیلی ہوئی بدنظمی، بددیانتی اور خانہ جنگی۔

۲۔ بادشاہت کا ردعمل جس نے عہد وسطیٰ کے تمام نمائندہ اداروں کی باقیات کا خاتمہ کر دیا۔

۳۔ نشاۃ ثانیہ جو میکیاویلی کے وطن فلورنس میں عروج پر تھا۔ Renai

تقریباً تین سو سال سے اٹلی چھوٹی چھوٹی آزاد ریاستوں میں بٹا ہوا تھا۔ ان ریاستوں کی تعداد بہت زیادہ تھی۔ ان میں سے کچھ مثلاً فلورنس اور وینس جمہوری ریاستیں تھیں۔ دوسری ریاستوں میں جابر حکمرانوں کی فرمانروائی تھی۔ یہ ریاستیں اندرونی طور پر شدید سیاسی رقابتوں، ذاتی مفادوں اور خانہ جنگیوں کا گہوارہ تھیں اور بیرونی طور پر یہ ریاستیں باہمی کشمکش اور جدوجہد میں مبتلا تھیں۔ ۱۶ ویں صدی کے اوائل میں کچھ یکجہتی اور اتحاد پیدا ہوگیا تھا اور سارا ملک پانچ ریاستوں میں بٹا ہوا تھا۔ نیپلس کی سلطنت، رومن کیتھولک کلیسا کے زیر اقتدار علاقے، مائیلان کی ڈچی اور فلورنس اور وینس کی جمہوریتیں۔ اٹلی کی اس سیاسی تقسیم کی نوعیت اور ان پانچوں ریاستوں کی باہمی جدوجہد نے اٹلی کو کمزور کر دیا تھا، اور اٹلی اپنے طاقتور ہمسایوں: فرانس، جرمنی اور اسپین کی طاقت اور ان کے غاصبانہ عزائم کا شکار

ہوگیا تھا۔ میکیاویلی نے محسوس کیا کہ اگر ملک کو ایک طاقتور مرکزی حکومت کے تحت متحد اور منظم نہ کیا گیا تو یا تو اس پر فرانس یا اسپین کا قبضہ ہو جائے گا یا پھر ان دونوں طاقتوں کے باہمی تنازعہ کی بنا پر تباہ و تاراج ہو جائے گا۔ ایک مخلص محب وطن کی حیثیت سے میکیاویلی کی یہ شدید خواہش تھی کہ کوئی ایسا ذریعہ نکالا جائے جس سے اٹلی کو متحد کیا جاسکے اور اس کو اس قدر طاقتور بنایا جائے کہ اندرونی امن و امان اور نظم و نسق کو قائم کیا جاسکے۔ اور ساتھ ہی بیرونی حملہ آوروں کا مقابلہ کرنے کی صلاحیت بھی پیدا کی جاسکے تاکہ اٹلی کی سرزمین سے بیرونی طاقتوں کو باہر نکالا جاسکے۔ اسی مقصد کے لئے اس نے تین کتابیں دی پرنس (بادشاہ)، لیوی پر ڈسکورسز (مقالے) اور آرٹ آف وار (فن جنگ) لکھیں۔ حالانکہ وہ جمہوری طرز کا حامی تھا لیکن وہ اس نتیجے پر پہونچا کہ اٹلی کو حالات کے پیش نظر جس چیز کی ضرورت ہے اسے ایک مضبوط اور طاقتور بادشاہ یا جابر حکمراں ہی پورا کرسکتا ہے۔ ۱۴۹۴ میں میکیاویلی منظر عام پر آیا۔ یہ وہ سال تھا جب فرانس کے چارلس ہشتم نے شمالی اٹلی پر خود اٹلی کے لوگوں کی دعوت پر حملہ کیا تھا اور میڈیچی لوگ فلورنس سے نکال دئے گئے تھے۔ میکیاویلی فلورنس کے سفارت خانے میں ۱۵۱۲ تک ملازم رہا۔ اس دور ملازمت میں اس نے اٹلی کی دوسری ریاستوں کے علاوہ بیرونی ممالک کا بھی دورہ کیا۔ میکیاویلی کی سیاسی تحریریں خصوصاً دی پرنس انھیں سیاحتوں کے مشاہدات و تجربات کا نتیجہ ہیں۔ دی پرنس میں شاہزادے کو مخاطب کرتے ہوئے اس نے لکھا ہے:

"...... میری بھی یہ تمنا ہے کہ اپنے خلوص کی نشانی لے کر حضور والا کی خدمت میں حاضر ہوں۔ مگر میں اپنے سارے ساز و سامان پر نظر دوڑاتا ہوں تو اس میں مجھے (کم از کم اپنے خیال میں) ایک چیز سب سے زیادہ قیمتی دکھائی دیتی ہے۔ میری مراد ہے اس علم سے جو مشاہیر کے طرز عمل اور کارناموں سے متعلق ہے۔ یہ علم میں نے جدید معاملات سے پرانے تعلق اور قدیم معاملات کے مسلسل مطالعے کے ذریعہ حاصل کیا ہے۔ بہت دنوں کی محنت اور غور و فکر کا نچوڑ یہ چھوٹی سی کتاب ہے جسے حضور والا کو نذر کرنے کی جسارت کر رہا ہوں......... اس سے

زیادہ میری بساط نہیں کہ کئی سال کی کوشش، انتہائی محنت اور طرح طرح کے خطروں کا مقابلہ کرکے میں نے جو علم حاصل کیا ہے اس کا لب لباب اس طرح آپ کے سامنے پیش کروں کہ تھوڑے سے وقت میں آپ کے ذہن نشین ہو جائے۔"

۱۵۰۲ میں جب وہ سیزر بورجیا کے دربار میں گیا تو وہ اس کے طریقہ کار سے بہت متاثر ہوا اور بہت جلد وہ سیزر بورجیا کا اس کی حکمت عملی کی بنا پر گرویدہ ہوگیا۔ سیزر بورجیا کی حکمت عملی نے جس میں وہ کبھی حکمت اور کبھی جبر و زبردستی سے کام لیتا تھا میکیاویلی کے دل کو جیت لیا۔ سیزر بورجیا نے جس سخت گیری سے مفتوحہ علاقوں پر حکومت کی وہ بھی میکیاویلی کے نزدیک قابل ستائش تھی۔ سیزر بورجیا کو اپنے مقصد کو حاصل کرنے کے لئے دوست اور دشمن دونوں سے طرح طرح سے نپٹنا آتا تھا۔ جب وہ کسی ملک پر قابض ہوتا تھا تو وہ اس وقت تو بڑی بے دردی اور بے رحمی دکھاتا تھا لیکن بعد میں اس کا انتظام بہت منصفانہ ہوتا تھا۔ سیزر بورجیا کی اس پالیسی سے متاثر ہوکر میکیاویلی بھی حکمراں کے لئے دی پرنس کے پانچویں باب میں اسی قسم کی تجویز پیش کرتا ہے۔ گو بالآخر سیزر بورجیا کو تخت چھوڑنا پڑا لیکن میکیاویلی اس کی چالاکی، چابکدستی اور طریقہ کار کا تادم آخر معترف رہا۔ اور وہ سمجھتا تھا کہ فی زمانہ جتنے بھی حکمراں موجود تھے ان سب میں سیزر بورجیا سب سے لائق اور مثالی حکمراں تھا۔ ۱۵۱۲ میں میکیاویلی اپنے عہدے سے معزول کردیا گیا اور فلورنس سے جلاوطن کردیا گیا۔ سازش کرنے کے جرم میں اسے قید کرلیا گیا اور دوران قید اسے بہت ایذا پہونچائی گئی۔ لیکن بہت جلد ہی اسے رہا کردیا گیا۔ رہائی کے بعد وہ گوشہ عافیت میں عزلت گزیں ہوگیا۔ اپنی زندگی کے آخری حصے میں اس نے پوپ کلیمنٹ ہفتم کے اصرار پر سفارتی خدمات پھر اختیار کیں لیکن مختصر علالت کے بعد ۱۵۲۷ میں انتقال کیا۔

میکیاویلی کی تصنیفات، جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے، اس زمانے کی ہیں جب اسے ۱۵۱۲ میں معزول کردیا گیا تھا۔ لیکن ان تصانیف کا مواد اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ یہ ساری تخلیقات اس کی سفارتی و سیاسی زندگی کے بیس سالہ تجربے کا نتیجہ ہیں۔ اس کے خیالات دو تصانیف میں پیش کئے گئے ہیں

ڈسکورسز اور دی پرنس جو اس کی موت کے بعد علی الترتیب ۱۵۲۱ اور ۱۵۳۲ میں شائع ہوئیں۔

ڈسکورسز جس کا پورا نام DISCOURSES on FIRST DECADE OF TITUS LIVIUS ہے لیوی کی تاریخ روم پر بظاہر ایک تبصرہ ہے۔ لیکن در اصل اس میں ریاستوں کی بقا اور ان کے انتظام سے متعلق اہم بنیادی تحقیق شامل ہے۔ دی پرنس کا دائرہ بحث اور بھی محدود اور مخصوص ہے۔ اس میں ان اصولوں کی وضاحت کی گئی ہے کہ جن کی مدد سے کسی ریاست کا حکمراں اسے موثر انداز میں مضبوط اور مستحکم بنا سکتا ہے۔ ڈسکورسز علم سیاسیات کے ایک پہلو کا مطالعہ ہے لیکن پرنس ایک کتابچہ ہے جس میں ایسے اصول درج ہیں جو حکمرانوں کی رہنمائی کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ اِن کی اساس ڈسکورسز پر ہے۔ بہرحال یہ دونوں کتابیں ریاست کے نظریات سے متعلق نہیں لیکن فن حکمرانی کے عملی پہلو سے تعلق رکھتی ہیں۔ میکیاویلی کو علمی اور نظری مسائل سے دلچسپی نہیں تھی۔ اس نے باریک بینی اور ژرف نگاہی سے کام لے کر اٹلی کی اس افسوسناک حالت کے اسباب و علل دریافت کئے اور اس نتیجے پر پہونچا کہ اٹلی کی بے دست وپائی، بے بسی، بے کسی، کمزوری، بیرونی حملوں سے غارتگری، باہمی نفاق، بے انتظامی اور ابتری ان حالات کی ذمہ دار ہیں۔ گو وہ بذات خود بہت کٹر جمہوریت پرست تھا لیکن اس کے باوجود وہ اس نتیجے پر پہونچا کہ ان حالات میں اٹلی کو ایک مضبوط، سخت گیر، جابر، بے باک اور کسی حد تک بے ایمان فرمانروا کی ضرورت ہے خواہ وہ کوئی ڈکٹیٹر ہو یا بادشاہ۔ میکیاویلی کے سامنے جو مقصد تھا وہ نیک تھا جس کے حصول کے لئے کسی قسم کا ذریعہ بھی مناسب اور جائز قرار دیا جا سکتا تھا، اس لئے اس کا اصول "مقصد ذرائع کا جواز ہیں" ایک کلیہ بن گیا جس کا منطقی نتیجہ یہ نکلا کہ اخلاقیات کو سیاسیات سے علٰحدہ کر دیا گیا یہی دراصل میکیاویلینزم کی روح ہے اور یہی خصوصیت میکیاویلی کو دور جدید کا پہلا مفکر بنا دیتی ہے۔ میکیاویلی کے نزدیک سیاست کا مقصد سیاسی اقتدار کو قائم رکھتے ہوئے اس میں مسلسل اضافہ کرنا ہے۔ پالیسیوں کی کامیابی اور ناکامی اسی اصول کی روشنی میں جانچی جا سکتی ہے۔ میکیاویلی کے تصورات کو باقاعدہ شکل نہیں دی جا سکی کیونکہ میکیاویلی کا مقصد ریاست سے متعلق کوئی

فلسفہ پیش کرنا نہیں تھا وہ تو ریاست اور حکمرانی کے پیچیدہ عملی مسائل کا عملی حل پیش کرنا چاہتا تھا۔ اسی لئے اکثر کہا جاتا ہے کہ میکیاویلی نہ فلسفی ہے نہ مفکر بلکہ ایک عملی اور حقیقت پسند اور حقیقت بین انسان ہے۔ اس کا عین مقصد ایسے "گروں" کو پیش کرنا تھا جو مدبروں اور حکمرانوں کے لئے فن حکمرانی میں مفید ثابت ہوں۔ اس کے پیش کردہ انہیں "گروں" کے پیچھے اس کا اپنا مخصوص نقطہ نظر کارفرما ہے جسے اُس کا نظریہ قرار دیا جاسکتا ہے۔

میکیاویلی کو سنجیدہ فلسفی نہیں قرار دیا جاسکتا لیکن اس کی تصانیف بہرحال فلسفیوں کی خصوصی دلچسپی کا مرکز بن جاتی ہیں کیونکہ ان میں سیاسی مسائل کو سائنٹفک ڈھنگ سے حل کرنے اور سلجھانے کی کوشش کی گئی ہے۔ بہت سے مفکروں اور فلسفیوں نے حکمرانی اور فرمانروائی کے اصولوں کا اخلاقی جواز تلاش کرنے کی کوشش کی ہے لیکن میکیاویلی ہی ایک ایسا مفکر ہے، جو اخلاقی عقائد کو محض نفسیاتی قوتوں کا نام دیتا ہے جو قوموں کے بنانے میں دوسرے عوامل کے ساتھ ساتھ اپنا رول بھی ادا کرتی رہتی ہیں۔ وہ اس بات کو ہرگز تسلیم نہیں کرتا کہ ان اخلاقی عقائد کی کوئی خارجی یا معروضی بنیاد ہوسکتی ہے۔ یا اخلاقی عقائد کوئی ایسا عقلی یا استدلالی اصول پیش کرسکتے ہیں جن کی بنا پر انسانی افعال و کردار کو جائز یا مسترد قرار دیا جائے۔ بحیثیت ایک ماہر سیاسیات کے میکیاویلی کو اس سوال سے کوئی غرض نہیں کہ انسان کو کیا ہونا چاہیئے، کیونکہ اس کے نزدیک یہ کوئی ایسا سوال نہیں ہے جس کا کوئی عقلی یا معروضی جواب پیش کیا جاسکے۔ اُسے صرف اس سے واسطہ ہے کہ انسان فی الوقت کیا ہے۔

میکیاویلی نے انسانی فطرت اور نیت کا تجزیہ کیا اور اس سے متعلق اپنے ذہن میں کچھ مفروضات قائم کرلئے تھے۔ ریاست کی ابتدا، اس کی ماہیت اور اس کے مقاصد کے حصول کے بارے میں حکومتوں کے طریقہ ہائے کار سے متعلق میکیاویلی کے جو نظریات تھے اُن پر ان مفروضات کی گہری چھاپ نظر آتی ہے۔ میکیاویلی کا عقیدہ تھا کہ انسان فطری طور پر خراب ہے اس میں کوئی فطری نیکی، اچھائی یا گُن نہیں۔ "انسان احسان فراموش، متلون مزاج، دغاباز، بزدل اور حریص ہیں۔" ان

میں جانوروں کی مانند خوف سے مجبور ہو کر یا پھر طاقت، نمود و نمائش، خود پسندی اور ذاتی مفاد کی ہوس اور طمع میں آ کر قوت عمل بیدار ہوتی ہے۔ انسان کبھی کوئی نیک کام نہیں کرتا تاوقتیکہ اسے اس کے لئے مجبور نہ کر دیا جائے۔ بقول میکیاویلی:

"جب کبھی اسے اختیار مل جائے اور حسب منشا کام کرنے کی آزادی حاصل ہو جائے تو پھر ہر کام میں الجھاؤ پیدا ہو جاتا ہے اور ہر طرف ابتری پھیل جاتی ہے۔ انسان اچھائی اور نیکی کی نسبت برائی کی طرف زیادہ جلدی مائل ہوتا ہے۔ تاریخ میں ایسی مثالوں کی کمی نہیں ہے کہ جس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ جو شخص بھی ریاست کی تنظیم کرتا ہے یا اس کے لئے قانون وضع کرتا ہے اُسے لازمی طور پر یہ فرض کر لینا پڑتا ہے کہ تمام انسان خراب ہیں اور جب کبھی انھیں آزادی عمل میسر آئے گی وہ اپنے دلوں میں پوشیدہ شیطنت اور بدشعاری پر کاربند ہو جائیں گے"

انسان کی فطری و جبلی خود غرضی اور جارحیت و جنگجوئی اسے خراب بنا دیتی ہے، اس کی ہوس کی کوئی انتہا نہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ معاشرے میں مستقل ایک خلفشار اور مقابلے کی سی کیفیت قائم رہتی ہے۔ اگر ان حالات پر قانون کی طاقت سے قابو نہ پایا جائے تو پھر نراج پھیل جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

فطرت انسانی کے اس تجزیے سے چار منطقی نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ انسان کی فطری خود غرضی اور شیطنت کی وجہ سے تحفظ کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اور اس ضرورت کی تشفی ریاست کے وجود کی شکل میں ہوتی ہے، یعنی حکمران کے لئے لازم ہے کہ وہ عوام کی جان و مال کی زیادہ سے زیادہ حفاظت کرے۔ خود میکیاویلی کا قول ہے کہ "لوگ اپنے باپ کے قتل کو جلدی بھلا دیں گے لیکن ورثے میں ملنے والی جائیداد سے محرومی کو وہ کبھی نہ بھولیں گے" اس لئے ضروری ہے کہ حکمران مضبوط، طاقت ور اور سخت ہو۔ دوسرے یہ کہ سماجی طور پر منظم زندگی انسانوں کے لئے مفید ہے۔ تیسرے یہ کہ سیاست کا کھیل اخلاقی اصولوں پر نہیں کھیلا جا سکتا اور چوتھے یہ کہ انسان کی اصلاح کے لئے خود انسان پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔ ان کی اصلاح تعلیم کے ذریعہ نہیں بلکہ جبر و تشدد کے ذریعے

کی جا سکتی ہے اور اس کی مدد سے اس کے بگڑے ہوئے رجحانات پر قابو پایا جا سکتا ہے۔

اس طرح میکیاویلی اپنے تخیل کی دنیا میں سیاسی منظر کو ایک بے لاگ سائنٹفک محقق کی نظر سے دیکھتا ہے۔ اسے اس بات کی چنداں ضرورت نہیں کہ وہ حکمرانی کے جائز و مناسب مقاصد کے لئے اخلاقی عقائد کا سہارا لے کیونکہ خود میکیاویلی کے کوئی اخلاقی عقائد نہیں تھے۔ اس کا خیال تھا کہ حکومت کو وہی کچھ کرنا چاہئے کہ جس مقصد کے حصول کے پیش نظر لوگ اس کی طرف سے عائد کی ہوئی ذمہ داریوں اور پابندیوں کو قبول کرتے ہیں اور شاید یہ بھی اس کا خیال تھا کہ ماہر سیاسیات کا یہ اولین مقصد ہے کہ وہ ان فرائض کی تحقیق اور وضاحت کرے اور پھر تجربے کی روشنی میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کرے کہ ان کو کس طرح بہ خوبی ادا کیا جا سکتا ہے۔

یہ بھی عجیب اتفاق ہے کہ حکومت کی ابتدا سے متعلق میکیاویلی کا نظریہ بالکل وہی ہے جو میکیاویلی کے سو برس بعد ٹامس ہوبز نے پیش کیا۔ میکیاویلی کا قول ہے کہ "انسان احسان فراموش، متلون مزاج، دغاباز، بزدل اور حریص ہیں۔ ان کی سماجی خوبیاں اور ان کے مجلسی آداب اور ان کے اخلاق ان کی خودغرضی کا بہروپ ہیں۔" لوگوں میں یہ اخلاقی خوبیاں اس لئے پائی جاتی ہیں کہ انسانوں کو اس کا بخوبی علم ہے کہ سماجی طور پر منظم زندگی میں فرد کو نقصان کی بہ نسبت فائدہ کہیں زیادہ ہے۔ افراد پر حکومت جو پابندیاں عائد کرتی ہے اس کا جواز ...... اسی میں مضمر ہے۔ ان پابندیوں اور قانونوں کی فی نفسہٖ کوئی قدر نہیں اور نہ ہی انھیں فطری قوانین کے روپ میں جائز قرار دیا جا سکتا ہے۔

میکیاویلی کا قول ہے کہ انسان کو سب سے زیادہ جس چیز کی ضرورت ہے وہ "اس کی جان و مال کی حفاظت ہے تاکہ وہ بغیر کسی خدشے کے ان سے لطف اندوز ہو سکے۔ اسے اپنی بیوی یا بیٹی کی عصمت اور عفت کی طرف سے کوئی اندیشہ نہ ہو۔ نہ اُسے اپنے بیٹوں کی زندگی کی طرف سے کوئی فکر ہو اور نہ اپنی جان کی فکر ہو" (ڈسکورسز، اوّل صفحہ ۱۶) اگر ایک بار یہ بنیادی مطالبہ پورا کر دیا جائے تو فرد شاید دولت اور شہرت حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے۔ اُسے یہ دولت اور شہرت اپنے لئے اور اپنے متعلقین کے لئے درکار ہے۔ ریاست کے دوسرے اراکین کے ساتھ وہ محض اس

لئے تعاون کرتا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اگر تمام لوگوں نے ریاست سے فرداً فرداً محض اپنے ہی لئے فائدہ حاصل کرنا شروع کر دیا تو پھر صورت حال وہی ہو جائے گی جس کو ہوبز نے "ہر شخص کی جنگ ہر شخص کے خلاف" سے تعبیر کیا ہے۔ یعنی افراد باہم دگر آمادۂ پیکار ہو جائیں گے۔ اور پھر جان و مال کا تحفظ ناممکن ہوگا۔ میکیاویلی کا کہنا ہے کہ تجربہ شاہد ہے کہ سلامتی، دولت اور شہرت سے وہی شخص مستفید ہو سکتا ہے جو دوسروں کے ساتھ اس کے اسی قسم کے مقاصد کے حصول میں تعاون کرے۔ عملاً یہ دیکھا گیا ہے کہ فرد کی سلامتی اور حفاظت اُس ریاست کی سلامتی اور حفاظت پر منحصر ہے کہ جس کا وہ باشندہ ہے۔ دراصل نیک اور بد اور جائز اور ناجائز کے بیچ جو اخلاقی فرق ہے اور جو افراد کی زندگیوں پر اثر انداز ہوتا ہے اس کی اصل و ابتدا اِسی سے ہے۔ اچھا، نیک اور جائز یعنی مناسب و معقول وہی کچھ ہے جس سے لوگوں کی جان اور مال محفوظ رہ سکیں اور جن سے ریاست اور اس کے اراکین کی فلاح ہو۔ اور خراب اور ناجائز یعنی غیر مناسب وغیر معقول بات وہ ہے جو ان نتائج کے منافی ہو۔ اس اصول پر اور محض اسی اصول کی بنا پر فرد کی تعریف کرنا یا اسے الزام دینا یا سزا دینا ہی عقلی طور پر مناسب ہوگا۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ ریاست کے مفاد پر فرد کے مفاد کو قربان کرنا پڑے لیکن بالآخر جو ریاست کے حق میں مفید ہے اسی میں اس کے اراکین کا بھی فائدہ ہے۔

میکیاویلی کا خیال ہے کہ ریاست فرد کی بنیادی ضرورتوں کی تشفی کے لئے وجود میں آتی ہے تو پھر اس سے یہ منطقی نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ ریاست کا اقتدار اعلیٰ اس ریاست کے شہریوں کے ہاتھوں میں ہونا چاہئے۔ اس اقتدار یا اختیار کا جزوی یا کلی استعمال خواہ ایک فرد کو سونپ دیا جائے یا افراد کی ایک چھوٹی سی جماعت کو لیکن اس کا سرچشمہ بہرحال بحیثیت مجموعی عوام ہی کو ہونا چاہئے بشرطیکہ ریاست کے قیام کی وجہ محض یہی ہو کہ وہ افراد کی ضروریات کی تشفی کے لئے وجود میں آئی ہو۔ میکیاویلی اپنے تصور کے اس منطقی نتیجے کو تسلیم کرتا ہے۔ یہاں دراصل وہ ارسطو کے اس خیال سے متفق معلوم ہوتا ہے کہ موٹے موٹے مسائل پر فرد یا ایک مختصر گروپ کے مقابلے میں کل معاشرے کی رائے میں غلطی کا امکان کم ہے۔ میکیاویلی کا کہنا ہے:

"میرا قول ہے کہ حکمراں کی نسبت عوام زیادہ عقلمند اور کہیں زیادہ مستقل مزاج ہوتے ہیں
اور ان کا فیصلہ بالکل صحیح ہوتا ہے اور اسی لئے "زبان خلق کو نقارۂ خدا" کہا جاتا ہے۔
عوام کی رائے میں ایک قسم کی پیغمبرانہ پیش گوئی ہوتی ہے جو اکثر صحیح نکلتی ہے ایسا معلوم ہوتا
ہے کہ گویا وہ اپنی خفیہ صلاحیتوں اور خوبیوں سے اپنے اچھے اور بُرے کو پہلے ہی سے
جان لیتے ہیں۔" DISCOURSES (ڈسکورسز اول ص۵۸)

یہ خیال کرنا کہ میکیاویلی مطلق العنان بادشاہت کا حامی تھا بالکل غلط ہوگا۔ شاید لوگوں کا یہ تاثر محض دی پرنس کے مطالعہ سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن ڈسکورسز میں اس خیال کی تردید ہوجاتی ہے۔ اس کے برخلاف میکیاویلی کا عقیدہ تھا کہ صرف ان ریاستوں میں جو جمہوری بنیادوں پر قائم ہوں یہ فرض کر لینے میں کوئی نقصان نہیں ہوگا کہ ان ریاستوں میں حکومت کے اختیار کا ناجائز استعمال نہیں کیا جائے گا۔ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ پابندیاد ستوری بادشاہت مخصوص حالات میں کسی مدت کے لئے ضروری ہوسکتی ہے لیکن اس کا اصرار ہے کہ حکومت کے لئے ایک ٹھوس بنیاد اس وقت نکل آئے گی جب اقتدار عوام کے ہاتھوں میں آجائے گا۔

میکیاویلی کا خیال ہے کہ ریاست کا صرف ایک اہم پہلو ایسا ہے کہ جس میں ریاست بحیثیت مجموعی افراد سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ شہریوں کی ایک بہت بڑی اکثریت محض اس پر قانع رہتی ہے کہ اس کی جان و مال محفوظ رہے۔ لیکن ایک مختصر سی اقلیت ایسی بھی ہوتی ہے کہ اسے دوسروں پر اختیار حاصل کرنے کی خواہش ہوتی ہے۔ اسی طرح ریاستوں پر اقتدار اور اختیار کا خیال ہر وقت غالب رہتا ہے اور وہ جو اپنے اختیار و اقتدار میں اضافہ نہیں کرتیں وہ آگے چل کر اسے بالکل ہی کھو بیٹھتی ہیں۔ بین اقوامی تعلقات میں قناعت، ٹھہراؤ یا استقلال جیسی کوئی شے نہیں ہوتی۔ کوئی بھی ریاست اقتدار کی وہ بلندی حاصل کرسکتی ہے جس کی خواہاں کچھ اور ریاستیں بھی ہوتی ہیں۔ لیکن یہ اقتدار یا تسلط جو وہ ریاست حاصل کرتی ہے ظاہر ہے دوسری ریاستوں کی قیمت پر ہوتا ہے۔ اس لئے کم حیثیت ریاستیں اپنی حیثیت سے مطمئن نہیں ہوتیں ۔ ۔ ۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ قومی تحفظ و

سلامتی صرف قومی برتری سے حاصل ہو سکتی ہے اور جب ایک قوم برتر ہوگی تو دوسری قوموں کا کم تر ہونا لازمی ہے اور کمتری میں ہر وقت عدم تحفظ کا خطرہ لاحق رہتا ہے۔ کچھ اسی قسم کا چکر آج کل بین الاقوامی تعلقات میں بھی نظر آتا ہے۔

اگر ڈسکورسز میں میکیاویلی نے انسانی افعال کے محرکات اور حکومت کی اساس پر اپنے خیالات پیش کئے ہیں تو دی پرنس میں میکیاویلی کچھ اس مسئلے کے عملی پہلو پر زیادہ زور دیتا ہے کہ حکمراں کو موثر طور پر حکمرانی کے لئے کن اصولوں پر عمل کرنا چاہئے۔ اس کا خیال تھا کہ آمریت یا بادشاہت صرف دو مقصدوں کے تحت گوارا کی جاسکتی ہے ——— چھوٹی موٹی جاگیروں کو متحد اور یکجا کر کے بڑی اور مستحکم ریاست کے قیام کے لئے یا پھر ناقص اور بے قاعدہ ریاستوں کی اصلاح کے لئے۔ اس لئے دی پرنس دنیاوی معاملات میں عقل و خرد کا ایک مرقعہ ہے جو ایک ایسے حکمراں کے لئے تیار کیا گیا ہے جسے ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک سے دوچار ہونا پڑا ہو۔ ۱۶ویں صدی سے قبل اٹلی پانچ چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں تقسیم ہو چکی تھی یہ تصنیف محض اس مقصد کے لئے ہے کہ ان ریاستوں کو ختم کر کے اٹلی کو متحد، مضبوط اور مستحکم و پائدار ریاست کی شکل دی جائے۔

دی پرنس کی ایک نمایاں خصوصیت یہ بھی ہے کہ استدلال میں اخلاقی اصولوں کو بالکل بالائے طاق رکھ دیا گیا ہے۔ یعنی سیاست کو مذہب اور اخلاقیات سے بالکل الگ کر دیا گیا ہے۔ اس کتاب میں بالکل صاف صاف سائنٹفک پیرایہ میں بے لاگ طور پر ایسے اصولوں کو پیش کیا گیا ہے جو کہ میکیاویلی کے عقیدے کے مطابق کسی بھی ریاست کو متحد اور مستحکم کرنے میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔ اس مقصد کے لئے وہ جو ذرائع تجویز کرتا ہے خواہ وہ اخلاقی ہوں یا نہ ہوں اس سے میکیاویلی کو کوئی سروکار نہیں۔ اُسے تو بس اس سے غرض ہے کہ مجوزہ ذرائع مقصد کے حصول میں کہاں تک معاون و مددگار ہو سکتے ہیں۔ اور میکیاویلی کا مقصد تھا ایک ایسی ریاست کا قیام اور اس کی بقا جو مستحکم، مضبوط، متحد اور توسیع پذیر ہو۔ میکیاویلی کے نزدیک سیاست کا یہی اولین اور بنیادی مقصد ہے اور اس مقصد کا محرک وہ بنیادی مطالبہ ہے جو انسان اپنی جان و مال کے تحفظ کے لئے کرتے ہیں۔

اس سلسلے میں اس نے ڈسکورسز میں دلائل پیش کئے ہیں۔ اب مقصد نیک ہو یا نہیں میکیاویلی کے نزدیک یہ سوال اس وقت تک بے معنی ہے جب تک مقصد کی یہ نیکی مطلوبہ مقصد کے عین مطابق نہ ہو۔

ایک کامیاب حکمراں کے لئے ضروری ہے کہ اس کے ماتحت ایک معتبر فوج ہو جس میں مقامی سپاہی ہوں غیر ملکی نہ ہوں۔ کیونکہ بہرحال تمام حکومتوں کا دارومدار جبر اور طاقت پر ہے۔ اگر جبر اور طاقت کا استعمال نہیں ہوگا تو وہ ختم ہو جائیں گی۔ بقول میکیاویلی "کسی اور سے مستعار لئے ہوئے ہتھیار یا تو تمہاری کمر سے گر جائیں گے یا تم ان کے بوجھ تلے دب جاؤ گے یا پھر وہ تمہارے کام میں رکاوٹ ڈالیں گے"۔ رعایا حکمراں سے مرعوب ہو متنفر نہیں۔ اور حکمراں کو چاہئے کہ رعایا کی جائداد کی طرف آنکھ اٹھا کر نہ دیکھے، حکمراں حسب ضرورت ظلم، دھوکہ، فریب اور تشدد سے کام لے سکتا ہے لیکن جہاں تک ممکن ہو اسے بظاہر ایسا روپ دھارنا چاہئے کہ جیسے وہ بہت نیک، شریف اور بلند کردار ہو۔ تاکہ جب وہ بددیانتی سے کام لے تو وہ بہت موثر ثابت ہو۔ مذہب اور اخلاقیات سے لوگوں کی عقیدت سے اور انسانی فطرت میں داخل خوف، لالچ اور زود یقینی یا زود اعتباری سے ہر اس موقعہ پر کہ جہاں ان سے حکومت کی مقصد براری ہو سکتی ہو، اچھی طرح فائدہ اٹھانا چاہئے۔ اخلاقیات کی طرف میکیاویلی کے اس بے رحمانہ اور مجنونانہ رویے کی مثال دی پرنس کے اٹھارویں باب سے بہتر شاید ہی کہیں ملے۔ اس باب میں میکیاویلی عوام کی زود اعتباری کا فائدہ اٹھانے کے لئے فریب کاری کی بالاعلان ترغیب دیتا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

"ہر شخص کو اس سے اتفاق ہوگا کہ بادشاہ کے لئے عہد و پیمان پر قائم رہنا راستبازی اختیار کرنا اور دغا و فریب سے کنارہ کشی اختیار کرنا بہت ہی قابل تعریف بات ہے۔ مگر ہمارے زمانے میں جو واقعات پیش آئے ہیں اُن میں خود ہم نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے کہ ایسے بادشاہوں نے جنھوں نے عہد و پیمان کی کبھی پرواہ نہ کی اور دوسروں کو دھوکے اور فریب سے نیچا دکھایا۔ بڑے بڑے کارہائے نمایاں کئے ہیں اور

وہ ان بادشاہوں سے کہیں بہتر رہے ہیں جنھوں نے راستبازی کو اپنا شعار بنایا"۔۔۔۔۔۔

"چنانچہ ایک اچھے بادشاہ کے لئے نہ تو یہ ممکن ہے۔ اور نہ اُسے اس بات کی ضرورت ہے کہ وہ عہد و پیمان پر اس صورت میں بھی قائم رہے جب ایسا کرنے سے اُسے نقصان پہنچتا ہو اور عہد و پیمان کرنے کے جو اسباب تھے وہ باقی نہ رہے ہوں۔ سب انسان نیک ہوتے تو یہ مشورہ غیر مناسب ہوتا۔ مگر لوگ تو اکثر بے ایمان ہوتے ہیں وہ اپنی بات پر قائم نہیں رہتے تو بادشاہ کیوں اتنی سختی کے ساتھ عہد کی پابندی کرے عہد توڑنا ہو تو بادشاہ ہزار بہانے تلاش کر سکتا ہے"۔۔۔۔۔۔۔۔

۔۔۔۔۔" بادشاہ لومڑی کی طرح چالاک ہو تو کامیابی اس کے قدم چومے گی"۔۔۔۔۔۔۔

"البتہ یہ ضروری ہے کہ اس صفت کو اچھے رنگ میں پیش کیا جائے۔ اور بناوٹ اور حیلہ سازی میں خاص مہارت پیدا کی جائے۔ لوگ اس قدر بھولے ہوتے ہیں اور فوری ضروریات سے اتنے متاثر کہ اگر کوئی انھیں دھوکا دینے کی دل میں ٹھان لے تو اسے دھوکا کھانے والوں کی کمی کی کبھی شکایت نہ ہونے پائے گی"

"یہ بھی اچھی طرح ذہن نشین کرلیں کہ بادشاہ اور خاص طور پر نیا بادشاہ ان اصولوں پر عمل پیرا نہیں ہو سکتا جو انسانوں کو نیک خصلت سمجھ کر وضع کئے گئے ہیں۔ اپنی بادشاہت برقرار رکھنے کے لئے وہ اکثر مجبور ہو جاتا ہے کہ ایفائے عہد، نیکوکاری، بھلمنسیٔ اور دینداری کو خیرباد کہے۔ اس لئے اپنے رویے میں تبدیلی کے لئے اسے ہمیشہ تیار رہنا چاہئے۔ قسمت پلٹا کھائے تو وہ بھی اپنا رخ بدل دے۔۔۔۔۔۔۔۔ جب تک ممکن ہو نیکی کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑے مگر جب اسے ترک کرنا ضروری ہو تو یہ بھی بے باکی کے ساتھ کرے"

دی پرنس باب ۱۸ ——— The Prince

مذہب اور اخلاقیات کی طرف میکیا ویلی کا رویہ اس کے اپنے زمانے کی روایت سے بالکل مختلف اور باغیانہ رہا ہے۔ اس عجیب وغریب رویے کی وجہ سے میکیا ویلی کی شہرت ہے اور یہی وہ بات ہے

جو اُسے قرونِ وسطیٰ سے علٰحدہ کر کے دورِ جدید کے بانی کی حیثیت بخشتی ہے۔ زمانہ قدیم یا عہدِ وسطیٰ کا کوئی بھی سیاسی مفکر ایسا نہیں ملے گا جس نے مذہبی عقائد اور اخلاقی اصولوں کو، جہاں تک سیاست کے عمل اور اصول کا تعلق ہے۔ اتنی بیباکی اور دیدہ دلیری سے انھیں اپنے مقام سے ہٹا کر نہ صرف یہ کہ ایک کمتر حیثیت عطا کی ہو بلکہ انھیں بالکل غیر اہم بنا دیا ہو۔ بقول ڈننگ "قانونِ فطرت جو عہدِ قدیم اور زمانۂ وسطیٰ کے فلسفوں میں سیاسیات کے اصولوں کی اساس اور ان کا ماخذ مانا جاتا تھا، میکیاویلی کے ہاتھوں اس کے ساتھ یہ سلوک ہوا کہ اس کے انکار میں اُسے بس سرسری طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔ اور قانونِ الٰہی کہ جہاں تک اس کے انسان تک براہ راست نزول کا تعلق ہے میکیاویلی کے دائرۂ فکر سے محض اس بنا پر نکال کر الگ پھینک دیا گیا کہ وہ قانونِ الٰہی ہے"۔

سیاسی نظریہ میں یہ انوکھا اور عدیم المثال رویہ میکیاویلی کے تصورات میں مختلف جگہوں پر مختلف انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ اس کے فلسفے میں صاف صاف علم سیاسیات کو علم الاخلاق سے شعوری طور پر بالکل الگ کر دیا گیا۔ گو الگ کرنے کی یہ کوشش ہمیں پہلے پہل ارسطو کے یہاں ملتی ہے لیکن شاید اس نے کبھی صاف صاف اس کا اعلان نہیں کیا کہ اخلاقیات و سیاسیات ایک دوسرے سے بے تعلق ہیں بلکہ ارسطو نے بہت باقاعدگی کے ساتھ یہ واضح کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے کہ سیاسیات کا دار و مدار اخلاقیات پر ہے۔ لیکن میکیاویلی کے یہاں ہمیں ایک شعوری کوشش اس بات کی ملتی ہے کہ وہ سیاسی مظاہر کو اخلاقی سیاق و سباق سے الگ کر کے ان کا مطالعہ کرے جس میں کہیں بھی اخلاقیات کا اثر انداز ہونا یا اس سے کوئی رشتہ یا تعلق ہونا تسلیم ہی نہ کیا جائے۔ مذہب و اخلاقیات کی طرف میکیاویلی کے اس رویے کی ایک وجہ اس کے وہ تصورات ہیں جو وہ حکومت اور انسان کی فطرت کے بارے میں رکھتا ہے اور اس کا یہ مفروضہ ہے، جسے بطور کلیئے کے پیش کرتا ہے کہ طاقت بذات خود ایک مقصد ہے۔ ریاست کی طاقت کو وہ کسی بلند اخلاقی مقصد کے ماتحت نہیں سمجھتا تھا بلکہ اسے بذات خود ایک مقصد سمجھتا تھا۔ تھامس ایکوئی ناس کے اس خیال کی تردید کرتا ہے کہ "انسان کو اپنی عاقبت سنوارنے کے لئے قانونِ الٰہی کی ہدایت و رہنمائی کی ضرورت ہے"۔ بقول میکیاویلی

"انسان کا صرف ایک مقصد ہو سکتا ہے اور وہ ہے اِسی زندگی میں اس کی فلاح و بہبود"۔ میکیاویلی اس بات سے بھی متفق نہیں کہ خاکساری، انکساری اور علائق دنیوی سے دست برداری اور اُن سے نفرت و بے تعلقی جیسی مسیحی اقدار کو جزو مزاج بنایا جائے۔کیونکہ ان سے انسان میں بزدلی پیدا ہوتی ہے۔ان کی جگہ وہ فریب، چالبازی، عیاری، عہد شکنی، تشدد، ناشکر گزاری جیسی غیر اخلاقی باتوں کی ترغیب دیتا نظر آتا ہے۔ستم یہ ہے کہ دی پرنس اور ڈسکورسز میں ان کا ذکر کرتے وقت اگر کہیں ان سے ناپسندیدگی یا ناگواری کا اظہار بھی کرتا ہے تو بس یوں ہی گویا یہ کوئی قابل اعتنا بات ہی نہیں، لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی مشورہ دیتا ہے کہ بادشاہ یا حکمراں میں ایسی خوبیاں اور ایسے اوصاف بھی ہونے چاہئیں جن کی بنا پر لوگ نیک اور صالح سمجھے جاتے ہیں:

> "بادشاہ کو چاہیے کہ وہ کبھی ایسی بات زبان پر نہ لائے جس میں متذکرہ بالا پانچ خوبیاں موجود نہ ہوں تاکہ جو کوئی اس سے ملے اور اس کی گفتگو سُنے تو یہ سمجھے کہ وہ رحم، دیانتداری راستبازی، کرم اور دینداری کا مجسمہ ہے۔ اور ان سب اوصاف میں آخری وصف کا نظر آنا خاص طور پر ضروری ہے۔ بات یہ ہے کہ عام طور پر لوگ آنکھ سے دیکھ کر رائے قائم کرتے ہیں برت کر نہیں...... ظاہر ہے انسان جیسا نظر آتا ہے وہ ہر ایک دیکھتا ہے مگر وہ دراصل جیسا ہے اس کا پتہ بہت کم لوگوں کو مِل پاتا ہے۔"
>
> (دی پرنس، باب ۱۸)

لیکن اس کے ساتھ میکیاویلی یہ بھی تنبیہ کرتا ہے کہ حکمراں کو اپنے ذہن کی تہذیب و تربیت ایسی کرنی چاہئے کہ جب بھی اسے ریاست کو بچانے کی ضرورت ہو تو وہ ان اوصاف کو خاطر میں لائے بغیر موثر قدم اٹھا سکے۔

> "اگر کوئی بادشاہ اپنی حکومت قائم کر کے اُسے برقرار رکھ سکے تو پھر ذرائع ٹھیک ہی سمجھے جائیں گے اور ہر شخص اس کی تعریف میں رطب اللساں ہوگا۔" (دی پرنس، باب ۱۸)

جب میکیاویلی جمہوری نظام پر خیال آرائی کرتا ہے تو جمہوری حکومت کے لئے بھی وہ یہی نسخہ تجویز کرتا ہے:

"میرا عقیدہ ہے کہ جب کبھی ریاست کی زندگی کو خطرہ لاحق ہوگا تو پھر بادشاہ اور جمہوریتیں دونوں، ریاست کو قائم رکھنے کی خاطر اپنا عہد توڑ دیں گے اور ناشکر گزاری کا مظاہرہ کریں گے۔" ——— ڈسکورسز کتاب اول

ڈسکورسز کے اسی باب میں ایک اور جگہ لکھتا ہے:

"بادشاہ اور جمہوریتیں جو اپنے دامن کو بددیانتی، بے قاعدگی اور بے ایمانی سے پاک رکھنا چاہتی ہیں انھیں چاہئے کہ وہ اور باتوں کے مقابلے میں تمام مذہبی احکامات اور عقائد کے تقدس کو برقرار اور قائم رکھیں اور ان کا پورا پورا لحاظ اور احترام کریں۔ کیونکہ کسی بھی ملک کی بربادی کی اس سے بڑھ کر اور کوئی علامت نہیں ہو سکتی کہ اس ملک میں مذہب کی بےحرمتی ہو اور اسے پامال کیا جائے۔"

اس طرح میکیاویلی کے فلسفے میں سیاسی ضرورت و مصلحت اور عوام کی بہبود کے حق میں اخلاقی اصولوں کو ثانوی اور ذیلی حیثیت دی گئی ہے۔ میکیاویلی اپنی سیاست میں بد اخلاق نہیں بے اخلاق ہے۔ بالکل ایسا ہی رویہ میکیاویلی مذہب کے بارے میں اختیار کرتا ہے۔ اور وہ غیر مذہبی یا مذہب دشمن نہیں بلکہ نامذہبی یا لامذہبی معلوم ہوتا ہے۔ میکیاویلی بخوبی جانتا ہے کہ عوام کو محض سزا کے خوف سے اطاعت گزاری پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا قانون کی سخت گیری اور طاقت کے ساتھ اُسے کسی ایسی شے کی بھی جستجو تھی جو نہ صرف لوگوں کے کردار اور افعال پر بلکہ ان کے دماغوں اور ان کی نیتوں پر بخوبی قابو پا سکے۔ ظاہر ہے ایسی پر اثر اور اثر انگیز چیز سوائے مذہب کے اور کیا ہو سکتی ہے۔ اس لئے اس نے مذہبی جذبے کو ریاستی پالیسی کا ایک اہم جزو و آلۂ کار قرار دیا اور حکمراں کو مشورہ دیا کہ وہ ہمیشہ اس کی افادیت کا معترف رہے:

"ریاستوں کی عظمت کی وجہ مذہبی احکامات کی پابندی ہے اور ان سے غفلت ان کی بربادی کا پیش خیمہ ہے۔ عقلمند حکمراں اس جذبے سے کام لے کر اصلاح کر سکتا ہے جو دینیے

اس کے اختیار سے باہر ہے۔"

_______ ڈسکورسز اول ص۱۱

کلیسا اور مذہب کا یہ استعمال حکمراں کو اخلاقی اور مذہبی پابندیوں سے بالاتر اور آزاد بھی کر دیتا ہے۔ اس کے نزدیک مذہب اور اخلاقیات کی صرف اس حد تک اہمیت ہوگی کہ جس حد تک وہ ریاست کی پالیسی میں ممد و معاون ثابت ہو سکیں۔ میکیاویلی کا رویہ اور بھی عجیب تر ہے ایک طرف تو وہ مذہب اور اخلاقی اصولوں کی پابندی کی تلقین کرتا ہے تاکہ رعایا پر حکمراں کا سکہ جما رہے اور بادشاہ اپنے ارادوں میں کامیاب ہو سکے اور دوسری طرف وہ بادشاہ کو یہ بھی مشورہ دیتا ہے کہ وہ بظاہر ایسا بنا رہے خواہ حقیقت کچھ اور ہی کیوں نہ ہو اور یہ کہ حسب ضرورت مذہب اور اخلاقیات کو بالائے طاق رکھا جا سکتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ متضاد اور دو مختلف اخلاقی معیار کیوں روا رکھے گئے۔ میکیاویلی کا خیال تھا کہ چونکہ ریاست سماجی تنظیم کی سب سے اعلیٰ اور بلند ترین شکل ہے اور انسانی فلاح و بہبود نیز ان کی سلامتی کے لئے جملہ اداروں سے کہیں زیادہ ضروری ہے۔ اس لئے ایک ہی اصول اخلاق کے تحت حاکم اور محکوم یا ریاست و رعایا کو ایک ہی سطح پر نہیں لایا جا سکتا اور نہ ان کو مساوی حیثیت دی جا سکتی ہے۔ دوسرے یہ کہ اگر ریاست اخلاقی بنیادوں پر ہی کاربند ہو تو پھر وہ انسانوں کی فطری خود غرضی اور جارحانہ رجحانات پر قابو نہیں حاصل کر سکے گی۔ اس لئے میکیاویلی اس بات پر بہت زور دیتا ہے کہ ریاست کی حفاظت اور اس کی سلامتی کی خاطر ہر اقدام اور ہر عمل کو اخلاقی قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ:

"جب کسی کے ملک کی سلامتی ہی خطرے میں ہو تو پھر جائز و ناجائز، رحمدلی یا سنگدلی عظیم اور شرمناک کی بحث میں نہ پڑنا چاہیئے۔ بلکہ ان سب باتوں کو نظر انداز کر کے صرف وہی راستہ اختیار کرنا چاہیئے جس سے ملک کا بچاؤ ہو سکے اور اس کی آزادی کو قائم رکھا جا سکے۔"

_______ ڈسکورسز سوم ص۴۱

میکیاویلی کا خیال تھا کہ ریاست نہ اخلاقی ہے اور نہ بداخلاق بلکہ بے اخلاق ہے یعنی اسے اخلاقیات سے کوئی واسطہ نہیں۔ اسی لئے پالیسیوں کی خوبی وخرابی کا دارومدار اس بات پر ہے کہ ان کو عمل میں لانے سے ملک کی سلامتی پر کیا اثر پڑتا ہے۔ مذہب اور اخلاقیات سے میکیاویلی کی برگشتگی محض اٹلی کے افسوسناک حالات کی وجہ سے تھی۔ مذہب محض نام کو رہ گیا تھا۔ لوگوں کے قول وفعل میں بڑا تضاد تھا۔ بظاہر وہ مذہب کے پیرو تھے لیکن ان کی نجی زندگیاں مذہب سے بیگانہ تھیں۔ کیونکہ مسیحی عقائد کی گرفت ڈھیلی پڑ چکی تھی۔ لوگوں کے پاس کوئی ایسے اخلاقی اصول باقی نہیں رہ گئے تھے جنھیں عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہو اور جن پر وہ لوگ عمل کرتے۔ اس لئے فی الوقت انسانی افعال کے محرکات میں سے صرف دو باتیں ان کے ذہنوں پر مسلط تھیں۔ ایک حفاظت نفس کا تصور اور دوسرے حصول مسرت کا۔ اٹلی میں یہ رجحان اور زیادہ زور پکڑ گیا کیونکہ باہمی نفاق کی وجہ سے ملک کافی کمزور ہو گیا تھا۔ اور اسے فرانس اور اسپین جیسی طاقتور ریاستوں کے غاصبانہ ارادوں سے بھی خطرہ لاحق تھا۔ رومن کلیسا کی جو قدرومنزلت پہلے تھی وہ تقریباً ختم ہو چکی تھی۔ اس کا ذمہ دار پوپ کا وہ رویہ اور عمل تھا کہ جو اس نے اٹلی کے اتحاد کی مخالفت میں اختیار کیا تھا اور ملک کے اندرونی معاملوں میں بیرونی مداخلت کو دعوت دی تھی۔ قتل وغارتگری، ظلم واستبداد آہستہ آہستہ حکومت کے طریقہ کار کا ایک جائز جزو اور معمول ہوتے جا رہے تھے۔ اس لئے میکیاویلی کی یہ سنک اس کے اپنے دور کی پیداوار ہے۔ اس نے جو بھی اصول پیش کئے انھیں شاید اس کے سیاسی ہم عصر عام طور پر من وعن تسلیم کر لیتے لیکن پھر بھی میکیاویلی ان سب سے مختلف نظر آتا ہے کیونکہ وہ اپنے زمانے کے ان خیالات کو صاف صاف اور بلاکم وکاست ضبط تحریر میں لے آیا کہ جو دور گزر جانے کے بعد بھی پائندہ ہیں۔ ڈننگ کا خیال ہے کہ "بحیثیت مجموعی مذہب واخلاقیات کی طرف میکیاویلی کا یہ رویہ سائنٹفک نقطہ نظر سے جائز ہے اور اس سے سیاست کے مسائل کو سلجھانے میں بڑی مدد ملی ہے۔"

گو میکیاویلی کی تحریریں اس کے دور کی ترجمانی کرتی ہیں لیکن اس کے علاوہ بھی ان تحریروں کی ایک

مستقل اہمیت ہے۔ میکیاویلی کا نام ہی محض ایک ایسی صفت اور وصف کا بانی ہے جس کا اطلاق سیاسی اقتدار کو منظم کرنے اور اسے استعمال میں لانے کے عمل پر ہوتا ہے یہ اِس بات کا ثبوت ہے کہ وہ اصول جو اس نے اپنے زمانے میں رائج کئے وہ آج بھی اتنے ہی صحیح ہیں اور ان پر آج بھی عمل کیا جاسکتا ہے خواہ ان پر عمل کرنے کی ترغیب اخلاقی نقطہ نظر سے کتنی ہی شرمناک کیوں نہ قرار دی جائے۔

بین اقوامی سیاست بجز اس کے اور کیا ہے کہ عام طور پر کسی متعین مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اقتدار اور طاقت کو منظم کیا جاتا ہے۔ تجربہ یہ بتاتا ہے کہ ان مقصدوں کو حاصل کرنے کیلئے صرف اسی قسم کے ذرائع کچھ ناگزیر سے ہیں۔ اس کا ثبوت آج کل کی ڈکٹیٹر شپ پیش کرتی ہیں جہاں تشدد و فریب کا استعمال اور انسانی زود اعتباری کا ناجائز فائدہ اٹھانا حکمرانی کے طریقہ کار کی جانی بوجھی خصوصیت بن گئی ہے۔ جمہوریت میں جہاں قانون کی عملداری ہے اور اس کا احترام کیا جاتا ہے اور جہاں حکومت کی پالیسی کو تعلیم یافتہ اور باشعور عوام ہر ہر قدم پر پرکھتے ہیں اور اس کی گرفت اور نکتہ چینی کرتے ہیں وہاں میکیاویلین طریقہ کار کی گنجائش بالکل نہیں۔ سیاسی پارٹیوں کی سیاست سے دلچسپی اور واقفیت رکھنے والے جانتے ہوں گے کہ اقتدار اور طاقت کی تنظیم اکثر بذات خود ایک مقصد بن جاتی ہے اور اس کو ذرائع پر فوقیت حاصل ہوتی ہے اور عام طور پر ذرائع وہ اختیار کئے جاتے ہیں جو مقصد کو بخوبی حاصل کر سکیں۔ اس لئے مقصد برار ہی مقدم۔ ذرائع کا اچھا اور صالح ہونا ثانوی حیثیت اختیار کر جاتا ہے۔

میکیاویلی کے کچھ اصول موجودہ دور کی مطلق العنان آمرانہ حکومتوں نے اپنائے ہیں اور ان پر سختی سے عمل کیا ہے۔ لیکن اس سے یہ اندازہ نہیں کرنا چاہئے کہ میکیاویلی شاید آمریت کا حامی تھا۔ معاملہ اس کے برعکس تھا۔ ڈسکورسز میں جو بحث کی گئی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ میکیاویلی کے نزدیک آمریت سب سے بہتر طرز حکومت نہیں لیکن جہاں کہیں بھی مخصوص حالات کی بنا پر وہ اس کی ضرورت مصلحتاً محسوس کرتا ہے وہاں وہ اسے بھی استعمال کرنے سے پرہیز نہیں کرتا۔ جہاں تک ریاست کے عضوی یا نامیاتی تصور کا تعلق ہے۔ آمریت نے اسے مکمل طور پر قبول کر لیا ہے۔ آئیڈیالوجی (تصور) کا عمل میں لانا مقدم ہوتا ہے اور فرد کے مفاد کو ثانوی حیثیت دی جاتی ہے۔ بلکہ فرد کے مفاد کو آئیڈیالوجی کے بالکل ماتحت کر دیا گیا

ہے۔ اس حیثیت سے تو وہ میکیاویلی کے اچھی حکومت کے اس تصور سے بالکل مختلف ہیں جو اس نے ڈسکورسز میں پیش کیا ہے۔ ڈسکورسز میں یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ میکیاویلی کے نزدیک حکومت کی ابتدا اور اس کا جواز دونوں اسی بات سے ظاہر ہوتے ہیں کہ حکومت اپنے اقتدار اور اختیار سے فرد کی حفاظت اور اس کی مسرت وخوش حالی کے سامان کس حد تک مہیا کرسکتی ہے۔ حکومت میں فرمانروائی کی قوت محکوموں کی رضا پر منحصر ہے۔ محکومیت کا یہ سلسلہ جاری نہ رہ سکے گا اگر حکومت اپنے اس بنیادی مقصد ـــــ فرد کی حفاظت اور مسرت وخوشحالی کے حصول ـــــ میں ناکام رہے گی جس کے لئے وہ وجود میں لائی گئی ہے۔ اس لئے میکیاویلی کے نظریات کا آج کے نظام آمریت کے بجائے آج کے جمہوری نظام پر کہیں زیادہ اچھا اور مکمل طور پر اطلاق ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ دراصل جمہوریت ہی میں ممکن ہے کہ فرد کی رضا جو پالیسی کے تعین کی حقیقی بنیاد ہے اکثریت کی مجموعی رضا کے ساتھ مل کر ظاہر ہوتی ہے۔

یہ کہا جاسکتا ہے کہ میکیاویلی کی نفسیات گمراہ کن اور بدکیش تھی نیز یہ کہ انسان اپنی حکومتوں سے جان ومال کی حفاظت اور مسرت اور خوشحالی کے حصول سے کہیں زیادہ مثبت اور نسبتاً کم خودغرضی والے مقاصد کے حصول کی توقع رکھتے ہیں۔ آج بلاشبہ واقعہ یہی ہے۔ اس لئے کہ جدید حکومتیں رعایا کی جان ومال کی حفاظت کا کام تو از خود اور معمولاً کرتی ہی ہیں۔ اس لئے انھیں اس کے علاوہ اور بہت سے مثبت اور اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لئے بھی مجبور کیا جاسکتا ہے۔ اور خود ان کے ارادوں میں کوئی مزاحمت نہیں کی جاتی۔ اگر جان ومال کی حفاظت کا تصور یا جسے رول آف لا یعنی قانون کی عملداری کہتے ہیں مضبوطی سے جڑ نہ پکڑ چکا ہوتا تو یہ بات بے جھجک اور بلاخوف وخطر کہی جاسکتی ہے کہ جدید حکومتوں کے دوسرے اعلیٰ اور مثبت مقاصد کسی صورت حاصل نہیں کئے جاسکتے تھے کیونکہ اس وقت حکومتوں کے سامنے شہریوں کی حفاظت بذات خود ایک بہت بڑا مسئلہ اور مقصد ہوتا۔

اس لئے یہ بات صاف ہوگئی کہ اگر ڈسکورسز اور دی پرنس دونوں کے مطالعہ کے بعد نتیجہ برآمد کیا جائے تو میکیاویلی کے نظریات کو یہ کہہ کر نہیں ٹالا جاسکتا کہ یہ تو محض ایک کامیاب ڈکٹیٹر کے لئے حکمرانی کے گروں کا مجموعہ ہے۔ اگر اس کے نظریات پر بحیثیت مجموعی نظر ڈالیں تو اندازہ ہوگا کہ اس

کے سیاسی نظریئے کے ڈانڈے فکر کی ان ممتاز اور عظیم روایات سے جا ملتے ہیں جو ہوبز، ہیوم، بنتھم اور مارکس سے منسوب کی جاتی ہیں۔ میکیا ویلی نے ایک ایسی روایت کی بنا ڈالی ہے جس میں اخلاقیات کے بجائے سائنس رہنمائی کرتی ہے جس کے پاس سیاسی قوتوں کو عقلی اور منطقی طور پر سمجھنے اور حکومت کے مقصدوں کو کامیابی کے ساتھ حاصل کرنے کی کلید ہے۔ موجودہ صدی میں ایسے منطقی نظریات کا عروج ہو رہا ہے۔ جن کا دعویٰ ہے کہ اخلاقی تجربہ محض اپنی ماہیت کی بنا پر انسانی افعال کے لئے معقول ہدایات مہیا نہیں کر سکتا۔ اس صورت حال میں میکیا ویلی کی روایت ایک ایسی روایت ہے جس نے موجودہ صدی میں ایک نئی اہمیت حاصل کر لی ہے۔

ڈاکٹر مشیر الحق

امریکہ کے کالے مسلمان

(۴)

کالے لوگ کالا ملک

ایلیجا محمد اور ان کی جماعت کے بارے میں یہ سوچنا کہ انھوں نے اسلام کو بغیر کسی دنیاوی غرض کے قبول کیا ہے، حقیقت سے چشم پوشی کے مرادف ہے۔ دراصل ان کا اسلام "حُبِّ علی" سے زیادہ "بغضِ معاویہ" کی وجہ سے ہے۔ اس تحریک کا مقصد دوسری حبشی رفاہی اور سیاسی تحریکوں کے برعکس، امریکی حبشیوں کو صرف سفید امریکیوں کے برابر لانا نہیں ہے، بلکہ ان سے الگ کر کے انھیں اونچا اٹھانا ہے۔ اسی وجہ سے تحریک نے اول روز سے اس بات پر زور دیا ہے کہ امریکہ کے کالے اور گورے میں کسی قسم کی کوئی وجہ اشتراک نہیں ہے۔ کالے اور گورے امریکی دو الگ الگ قوموں سے تعلق رکھتے ہیں کیونکہ ایک کا رنگ کالا ہے دوسرے کا گورا؛ گورے کی زبان انگریزی ہے کالے کی زبان عربی؛ گورے کا مذہب عیسائیت ہے، کالے کا مذہب اسلام۔ یہ ہماری خوش فہمی ہوگی اگر ہم یہ خیال کریں کہ ایلیجا محمد اور ان کی جماعت نے اس اسلام کو اپنا مذہب قرار دیا ہے جس میں کالے اور گورے کی بنا پر کوئی فرق نہیں کیا جاتا۔ اگر ایسا ہوتا تو پھر انھیں عیسائیت کو چھوڑ کر کوئی نیا مذہب اختیار کرنے کی ضرورت ہی نہ ہوتی یہ جماعت چونکہ کالے اور گورے کے انضمام (INTEGRATION) کے خلاف ہے اس لئے وہ اختلاف مذہب پر زور دیتی ہے، لیکن اپنے مفاد کے پیش نظر اسلام کی تشریح و تعبیر اس انداز پر کرتی ہے جس کی وجہ سے عیسائی ماحول میں پرورش پائے ہوئے حبشیوں کو اسلام کوئی اجنبی مذہب بھی نہ

معلوم ہو اور ساتھ ہی ساتھ علٰحدگی پسندی کا جذبہ بھی تیز سے تیز تر ہوتا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ کالے مسلمان" اگرچہ اللہ، انبیا، قرآن، جزا و سزا، یوم قیامت، جنت و جہنم کے قائل ہیں؛ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کو فرض سمجھتے ہیں؛ قرآنی اوامر و نواہی کو جزو مذہب سمجھتے ہیں لیکن ان تمام باتوں کو جس انداز میں پیش کرتے ہیں اس کی وجہ سے کالے مسلمانوں کو عیسائیت کا لبادہ اتار کر اسلامی پیرہن زیب تن کرنے میں ذرا بھی ہچکچاہٹ نہیں ہوتی لیکن ایک مسلمان، کالے مسلمانوں کے اسلام کو جب قران و حدیث کی کسوٹی پر پرکھ کر دیکھتا ہے تو اس کی سمجھ میں نہیں آتا کہ اس "کالے" اسلام کا کیا نام رکھے۔

تصور الٰہ کے سلسلے میں پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ ایلجا محمد اور ان کے پیرو مسلمانوں کی نظر میں فرد محمد کی شخصیت الوہیت سے متصف ہے ـــــ اس سلسلے میں امریکہ اور یورپ میں کام کرنے والی مسلمان جماعتوں نے ان پر اکثر یہ الزام لگایا ہے کہ وہ ایک "انسان" کو "خدا" مانتے ہیں لیکن ایلجا محمد نے کبھی بھی کھل کر اس بات کی تردید نہیں کی۔ اس سلسلے میں ایک واقعہ کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

۱۵ راگست ۱۹۵۹ء کو شکاگو کے ایک اخبار "شکاگو نیو کروسیڈر" Chicago New Crusader نے (جو اُس وقت امریکہ کی ایک دوسری مختصر لیکن بقول خود راسخ العقیدہ حبشی مسلمانوں کی جماعت کی ترجمانی کرتا تھا، لیکن اب اُسے ایلجا کی جماعت نے تقریباً خرید لیا ہے) فرد محمد کی تصویر چھاپتے ہوئے شاہ سرخی کے ساتھ یہ خبر شائع کی کہ "کالے مسلمانوں کا خدا ایک گورا شخص ہے۔" فرد محمد کا رنگ، جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے، اتنا کھلتا ہوا تھا کہ وہ بآسانی گوروں میں شمار کیا جا سکتا تھا۔ تصویر کے نیچے فرد محمد کے (غیر مصدقہ) حالات زندگی درج تھے جس میں اس بات پر زور دیا گیا تھا کہ فرد محمد ترکی کا شہری تھا اور امریکہ میں ہٹلر کے لئے جاسوسی کرنے آیا تھا۔ خبر کا اختتام اس پر تھا کہ دوسرے مسلمانوں کے برعکس امریکہ کے کالے مسلمانوں کا ایمان کسی "ان دیکھے اللہ" پر نہیں ہے بلکہ ایک گورے جاسوس کو وہ اللہ سمجھتے ہیں۔

اس خبر نے جماعت میں خاصی بے چینی پھیلائی۔ لیکن ایلجا محمد کی طرف سے کوئی تردیدی بیان شائع

نہیں ہوا۔ جن جن شہروں میں وہ اخبار جاتا تھا وہاں کی جماعت کو ایلجا کی طرف سے حکم بھیجا گیا کہ اس شمارے کی جتنی بھی کاپیاں دستیاب ہوسکیں انھیں خرید کر ضائع کر دیا جائے ـــــ پروفیسر اودوم نے اپنی کتاب "سیاہ قومیت" میں اس واقعہ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ اس وقت شکاگو میں ہی موجود تھے۔ اس مضمون کی جب انھیں خبر ملی تو انھوں نے اپنی سی پوری کوشش کی کہ انھیں کہیں سے ایک کاپی مل جائے لیکن بازار میں ایک نسخہ بھی موجود نہیں تھا۔ بدقت تمام انھیں ایک لائبریری میں اس اخبار کا وہ شمارہ دیکھنے کو ملا۔

بہرحال اگر اس بات کو بھی ذہن میں رکھا جائے کہ مخالف گروہ ہمیشہ بات کا تبنگڑ بناتا ہے جب بھی یہ ثابت کرنا آسان نہ ہوگا کہ ایلجا محمد اور ان کی جماعت کے نزدیک "اللہ" کا وہی تصور ہے جو عام مسلمانوں کے ذہن میں "لا الٰہ الا اللہ" کہتے وقت ہوتا ہے۔ "قوم اسلام" میں داخل ہونے کے لئے "فرد محمد" کی خدمت میں جس مضمون کی درخواست دینی پڑتی ہے اس کا ایک نمونہ گذشتہ قسط میں دیا جا چکا ہے۔ دراصل ایلجا محمد کی قوم اسلام میں داخل ہونے والے وہ لوگ ہیں جو نسلاً بانسل سے تین کو ایک اور ایک کو تین سمجھتے آئے ہیں، اس لئے ہمیں اور آپ کو فرد محمد اور اللہ کے رشتے کو سمجھنے میں الجھن ہو تو ہو ان کے ذہن میں یہ بات بہت ہی آسانی سے آجاتی ہے کہ "فرد محمد انسان ہوتے ہوئے بھی اللہ ہے جو ۴ر جولائی ۱۹۳۰ء کو مقدس شہر مکہ سے امریکہ میں ہماری اصلاح کے لئے آیا تھا۔"

خدا کی "وحدانیت" کے ساتھ ساتھ کالے مسلمانوں کا ایمان رسالت پر بھی ہے، بلکہ یہ عقیدہ کا دوسرا جزو ہے اس کے بغیر ایمان مکمل نہیں ہوتا، اس لئے امریکہ کا ہر کالا مسلمان یہ کہے گا کہ اس کا ایمان "لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ" پر ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ ان کی تحریروں اور تقریروں میں نہ تو محمد صلعم کا کوئی خاص ذکر ہوتا ہے اور نہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ محمد رسول اللہ صلعم دنیا کے آخری رسول تھے اور اب ان کے بعد کوئی دوسرا رسول نہیں آئے گا۔ فرد محمد کی "الوہیت" اور "انسانیت" کا مسئلہ تو اس وجہ سے کالے مسلمانوں کے ذہن میں پریشانی

نہیں پیدا کرتا کہ وہ بچپن سے سنتے آئے ہیں اور یقین کرتے آئے ہیں کہ حضرت عیسیٰ خدا بھی تھے
اور انسان بھی، اس لئے فرد محمد میں بھی یہ دونوں صفتیں جمع ہونا ممکن ہیں۔ رہ گئی رسالت کی
بات تو ایلیجا کے "نام" کی وجہ سے انھیں سوچنے کی فرصت نہ ملتی ہوگی۔ آخر مسلمان ہونے کے لئے
"محمد" کو رسول ہی تو ماننا ہے تو اپنے حساب سے وہ "محمد" ہی کو تو رسول مان رہے ہیں ــــ پھر قران
جس کو وہ "اپنی" کتاب مانتے ہیں اس کی آیات بھی (بقول ان کے) ایلیجا محمد کے اس دعویٰ کی
تصدیق کرتی ہیں کہ وہ امریکی حبشیوں کے رسول ہیں۔ قران کی سورہ نمبر ۶۲ آیت نمبر ۲ میں خدائے
تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ "اللہ تعالیٰ نے ان پڑھ جاہلوں (اُمّیین) میں انھیں کی قوم سے ایک رسول بھیجا
ہے جو ان کی اصلاح کرتا ہے۔" عام مسلمان اس آیت کو آنحضرت صلعم کے بارے میں سمجھتے ہیں لیکن
کالے مسلمان اسے ایک "عادت الہیٰ" شمار کرتے ہیں کہ کسی قوم میں رسول . . اسی قوم کے افراد میں
سے چنا جاتا ہے۔ اس طرح ایلیجا محمد جو خود بھی امریکی حبشی ہیں، امریکی حبشیوں کے رسول ہونے کی
سب سے زیادہ صلاحیت رکھتے ہیں۔

ایلیجا محمد کی مشہور کتاب "عقل اعلیٰ" (Supreme Wisdom) کالے مسلمانوں کے
لئے ایک طرح سے "صحیفۂ رسالت" کا حکم رکھتی ہے؛ اس کتاب کے پہلے صفحہ پر یہ عبارت چھپی ہوئی ہے:
اللہ ایک ہے؛ اس کے علاوہ کوئی خدا (GOD) نہیں ہے۔ میں اس کا غلام اور رسول ہوں۔[۱]
("یہ کلمہ" شہادت بھی الفاظ کی بازیگری کا ایک نمونہ ہے۔ "میں" کا مطلب آپ جو چاہیں وہ نکال سکتے
ہیں)

اسی طرح یوم قیامت، زندگی بعد موت، جنت جہنم وغیرہ کو وہ اصولی طور پر جزو ایمان سمجھتے

---

(۱) (1) "Say: He, Allah, is One God (not three),
there is no God but He, and I am His Messenger
and Servant." (Elijah Muhammad)
Supreme Wisdom, II, p. 2; Chicago University
of Islam, n.d.).

ہیں لیکن ان کی تفصیلات میں وہ عام مسلمانوں سے بالکل مختلف ہیں۔ زندگی بعد موت یعنی "حیاۃ بعد المماۃ" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جو لوگ مرجاتے ہیں وہ دوبارہ زندہ کئے جائیں گے۔ بلکہ (بقول ان کے) فلسفہ حیات بعد المماۃ کا مطلب یہ ہے کہ جب تک انسانوں کو خدا کی معرفت حاصل نہیں ہوتی اور اُسے اپنی ذات، اپنی قوم اور اپنے مذہب کا علم نہیں ہوتا وہ مردہ ہے ــــ امریکی حبشی اس فلسفہ کے مطابق مردہ ہے ــــ جب اُسے ان چیزوں کا علم حاصل ہو جاتا ہے تو اسے حقیقی زندگی حاصل ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہئے کہ جب ایک امریکی حبشی "مسلمان" ہوتا ہے تو اسے "موت" کے بعد زندگی حاصل ہوتی ہے۔ جب ایک بار وہ مردہ سے زندہ ہو گیا تو اب پھر "زندگی بعد موت" کا کیا مطلب ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ کالے مسلمان جنازہ پر قرآن کی آیات کے علاوہ بائبل سے اکثر خاص طور سے وہ ۲ حصے پڑھتے ہیں جن میں سے ایک جگہ حضرت ایوبؑ کو یہ کہتے ہوئے پیش کیا گیا ہے کہ "ایک بار مرنے کے بعد دوبارہ کوئی شخص زندہ نہیں ہوتا۔" دوسری جگہ حضرت داؤد کو اپنے لڑکے کی موت پر یہ جملہ کہتے ہوئے دکھایا گیا کہ "جو مرگیا وہ دوبارہ زندہ نہ ہوگا۔"

جنت اور جہنم بھی اس دنیا سے الگ کوئی چیز نہیں ہے۔ درحقیقت جنت اور جہنم ان دو کیفیات اور حالات کا نام ہے جن سے پوری دنیا گذر رہی ہے۔ الیجا محمد کے بقول امریکہ کے حبشی دراصل اس وقت "جہنم" میں ہیں۔ جب وہ اپنے میں تبدیلی پیدا کرلیں گے تو جنت میں داخل ہو جائیں گے۔ غرضیکہ جنت اور جہنم دونوں اسی زندگی میں ہیں؛ یہ انسان کے اختیار میں ہے کہ وہ کسے انتخاب کرتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر اس زندگی کے ختم ہونے کے بعد انسان اپنے اعمال کے مطابق جنت یا جہنم میں جائیں گے تو پھر صرف گناہگاروں کو موت سے ڈرنا چاہئے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ "اچھا" "برا" ہر شخص موت سے گھبراتا ہے۔ کالے مسلمانوں کے ایک امام نے ایک بار اس موضوع پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے اس سوال پر اپنی تقریر ختم کی :

"اگر جنت اور جہنم درحقیقت کسی مقام کا نام ہے؛ اور اگر یہ بھی صحیح ہے کہ اچھے لوگوں کی

دائمی آرامگاہ، موت کے بعد، جنت ہے، تو پھر بتاؤ، یہ بڑے بڑے کارڈینل اور پوپ، جن
کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ جنت ان کے لئے مقدر ہو چکی ہے، موت سے کیوں گھبراتے ہیں۔
ان کو تو ہر وقت موت کی دعائیں کرنا چاہئیں لیکن ہمارا روزمرہ کا تجربہ ہے کہ یہ لوگ
بھی زندہ رہنے کے لئے عام انسانوں سے بڑھ کر کوشش کرتے ہیں۔"

قیامت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تمام دنیا صفحۂ ہستی سے مٹ جائے گی اور پھر حساب کتاب شروع ہوگا۔ کالے مسلمانوں کے عقیدہ کے مطابق قیامت کا مطلب ہے "شیطانی تہذیب" (یعنی گورے امریکیوں کی تہذیب) کا خاتمہ اور "اسلامی" تہذیب کی نشاۃ۔ لطف کی بات یہ ہے کہ ایک طرف تو وہ ان مسائل کو اتنے لبرل طریقہ سے دیکھتے ہیں، لیکن دوسری طرف قیامت کی جو نشانیاں بائبل میں بتائی گئی ہیں (اور جنھیں عام طور سے مسلمان بھی مانتے ہیں) اس پر بھی ایمان رکھتے ہیں۔ مثلاً عام عقیدہ کے مطابق قیامت سے قبل حضرت اسرافیل صور قیامت پھونکیں گے جس سے دنیا تہہ و بالا ہو جائے گی، سمندر خشک ہو جائیں گے، پہاڑ ریزہ ریزہ ہو جائیں گے، وغیرہ وغیرہ۔ ایلیجا محمد اور ان کی جماعت ان نشانیوں کا انکار نہیں کرتی۔ اُسے یقین ہے کہ اس طرح دنیا کے وہ حصے تباہ ہوتے جائیں گے جہاں جہاں سفید امریکی تہذیب کا گہرا اثر ہے۔

کالے مسلمانوں کے عقیدہ کے مطابق قیامت (یعنی امریکہ میں سفید سماج کی تباہی) کا وقت موعود ۱۹۱۴ تھا۔ لیکن چونکہ اس وقت تک امریکہ کے تمام حبشیوں تک اسلام کی دعوت نہیں پہونچائی جا سکی تھی اس لئے قیامت کو ملتوی کر دیا گیا۔ اب قیامت ۱۹۷۰ء اور ۲۰۰۰ء کے درمیان کسی وقت بھی آ جائے گی۔ اس ۳۰ سال کی مدت میں کس دن قیامت آئے گی اس کا علم اللہ کے علاوہ اور کسی کو نہیں ہے۔ اس وقت تک اگر امریکی حبشی "مسلمان" نہیں ہو جاتے ہیں تو ان کا حشر بھی گورے امریکیوں کے ساتھ ہوگا۔ ویسے اسلام کا دروازہ ہر حبشی کے لئے کھلا ہوا ہے لیکن ایلیجا محمد کی پیشین گوئی کے مطابق امریکہ کے تقریباً ۲ کروڑ حبشیوں میں سے صرف ایک لاکھ ۴۴ ہزار حبشی اس نعمت سے بہرہ ور ہوں گے۔ اب یہ ہر حبشی کی ذاتی ذمہ داری ہے کہ وہ دیکھے کہ وہ

ان ایک لاکھ ۴۴ ہزار ہدایت یافتوں میں سے ہے یا نہیں۔ "صور اسرافیل" تو الیجا محمد ہر روز بجا رہے ہیں، اب اگر کوئی حبشی کان رکھتے ہوئے بھی اُسے نہیں سنتا ہے تو ایسے شخص کو قرآن نے "صُمٌّ بُکْمٌ" کا لقب دیا ہے۔

قیامت جو ۱۹۷۰ء اور ۲۰۰۰ء کے درمیان کسی وقت آئے گی وہ بھی عام مسلمانوں کے عقیدہ کے برعکس اچانک نہیں آئے گی۔ کیونکہ تمام نشانیاں پہلے سے دکھا دینے کے باوجود، اچانک دنیا کو تباہ کر دینا، شان خداوندی کے منافی ہے۔ الیجا محمد کے قول کے مطابق ان سے "اللہ" نے وعدہ کیا ہے کہ آٹھ یا دس دن پہلے بتا دیا جائے گا کہ کس دن اور کس وقت قیامت آئے گی، تاکہ "صالحین" بھاگ کر کسی ایسی جگہ چلے جائیں جہاں وہ عذاب خداوندی سے بچ جائیں۔ اس سلسلے میں کالے مسلمانوں کا عام خیال ہے کہ:

> "دنیا کی تباہی سے پہلے اللہ تعالیٰ لوگوں کو آخری فیصلہ کرنے کے لئے موقع ضرور دے گا۔ ایک موقع تو اللہ نے الیجا محمد کو مبعوث کرکے دے دیا ہے۔ دوسرا اور آخری موقع وہ ہوگا جب آسمان سے "صور اسرافیل" کی آواز آئے گی۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ فضائے آسمانی میں ایک تیز رفتار "جٹ" جہاز سائرن بجاتا ہوا پرواز کرے گا۔ اس کی آواز اتنی مہیب ہوگی کہ اس سے نظام عالم درہم برہم ہو جائے گا۔ جہاز سے عربی اور انگریزی زبان میں چھپے ہوئے ایسے پمفلٹ گرائے جائیں گے جن میں ان جگہوں کا پتہ درج ہوگا جہاں صالحین جا کر چھپ جائیں گے۔ ہر شخص اس محفوظ جگہ پر نہیں جانے پائے گا کیونکہ اہم راستوں پر "پہرہ دار" تعینات ہوں گے جو اس بات کی تحقیق کر لینے کے بعد کہ بھاگنے والے کا تعلق "اسلام" سے ہے یا نہیں، آگے بڑھنے کی اجازت دیں گے ـــــ کسی شخص کو اس بات کی اجازت نہیں ہوگی کہ وہ اپنے ساتھ مال اسباب لائے ـــــ اس طرح ایک نئی زندگی وجود میں آئے گی جس میں "صالحین" ہر حیثیت سے یکساں ہوں گے"۔

مگر یہ سب کچھ امریکہ ہی میں ہوگا۔ دنیا کے دوسرے حصوں پر بعد میں "قیامت" آئے گی۔ یہ فیصلہ

"اللہ" نے اس وجہ سے کیا ہے کہ امریکہ کے حشر کو دیکھ کر بقیہ دنیا ہدایت حاصل کرلے۔

"سیاہ قومیت" کے مصنف پروفیسر ا دوم نے اس سلسلے میں مختلف عمر اور مختلف پیشوں سے منسلک کئی ایک کالے مسلمانوں سے سوال کیا کہ کیا وہ دنیا کی ہدایت کے لئے قیامت کے فوراً برپا ہونے پر تیار ہیں۔ یونیورسٹی آف اسلام کے ۵۰ طالب علموں میں سے کوئی بھی اس پر تیار نہیں تھا کہ قیامت فوراً آجائے۔ کچھ کا عذر یہ تھا کہ وہ ابھی "صالحین" کے درجے تک نہیں پہونچے ہیں۔ کچھ لڑکے یہ چاہتے تھے کہ "تھوڑے دن دنیا کی اور سیر کرلیں"۔ بڑوں کا ردعمل بھی تقریباً کچھ اسی قسم کا تھا۔ مثلاً ایک عورت نے جواب دیا:

"میں اس سلسلے میں کچھ فیصلہ نہیں کر پارہی ہوں۔ کبھی تو میں چاہتی ہوں کہ "قیامت" آجائے، شاید اسی طرح ان گوروں سے امریکیوں کی آنکھیں کھل جائیں۔ لیکن میرے والدین اور رشتہ دار ابھی تک مسلمان نہیں ہوئے ہیں۔ ان کی محبت مجھے مجبور کرتی ہے کہ ابھی قیامت نہ آئے۔ خود اپنے بارے میں بھی مجھے یقین نہیں ہے کہ میں صالحین کے درجے تک پہنچ گئی ہوں ـــــ انھیں وجوہات سے میں چاہتی ہوں کہ ابھی کچھ مہلت ملے۔ ایک ماہ، ایک ہفتہ، کچھ نہیں تو ایک ہی دن سہی ......"

صرف ایک مرد مسلمان ایسا تھا جس نے چھوٹتے ہی کہا:

"ہاں، ہاں، میں تیار ہوں۔ امریکہ میں رہتے ہوئے مجھے بہت دن ہوچکے ہیں۔"

امریکہ میں موجود دوسرے مسلمان عام طور سے الیجا محمد اور ان کے پیروؤں کو صحیح مسلمان نہیں سمجھتے۔ اس کی ایک وجہ تو معتقدات اسلامی کی تشریح و تعبیر ہے جسے مسلمان صحیح نہیں سمجھتے؛ دوسری وجہ یہ ہے کہ کالے مسلمان اپنے معاملات میں بہت حد تک رازداری برتتے ہیں اور غیر مسلموں کو اپنی عبادت گاہ میں ممکن حد تک آنے سے روکتے ہیں، جس کی وجہ سے ان کے بارے میں یہ خیال پختہ ہوتا جاتا ہے کہ وہ مسلمانوں کی طرح سے عبادت نہیں کرتے۔ کچھ دن پہلے ان لوگوں کے بارے میں امریکی عیسائیوں کا یہ خیال تھا کہ وہ اپنی عبادت گاہ میں انسانی جانوں کی قربانی دیتے ہیں۔

لیکن یہ خیال غلط ہے؛ اور اب کوئی بھی پڑھا لکھا شخص اس بات کو منہ سے نہیں نکالتا۔ غیر مسلم امریکی حبشی تو کالے مسلمانوں کے ان اجتماعات میں شریک ہو سکتے ہیں جو عبادت گاہ میں منعقد ہوتے ہیں لیکن سفید امریکی یا غیر حبشی مسلم نہیں داخل ہونے پاتے۔ سفید امریکیوں کا مسئلہ تو صاف ہے؛ اسلام ان کے لئے ہے ہی نہیں، اس لئے انھیں اندر آنے کی ضرورت کیا ہے۔ انھیں اگر آنے کی اجازت مل تو یا تو وہ ہنگامہ برپا کریں گے یا پھر جماعت کے خلاف جاسوسی کریں گے۔ رہ گئے دوسرے مسلمان؛ ان کے بارے میں جماعت وضاحت سے تو نہیں کہتی کہ ان کا داخلہ ممنوع ہے لیکن عملاً وہ اندر نہیں جانے پاتے۔ مصر و عرب کے کئی مسلمان طالب علموں نے کوشش کی کہ انھیں داخل ہونے کی اجازت مل جائے لیکن وہ بلطائف الحیل ٹال دیے گئے۔ بعض بعض مواقع پر ایسے لوگوں کو عبادت گاہ کے دربانوں نے بجبر اندر داخل ہونے سے بھی روکا ہے[1]۔ الیجا محمد سے جب بھی اس کی شکایت کی گئی انھوں نے اس پر کبھی توجہ نہیں کی۔ ویسے اپنے گھر پر الیجا محمد دوسرے مشرقی مسلمانوں سے بہت ہی تپاک سے ملتے ہیں، ان کی دعوتیں کرتے ہیں۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اگر دوسرے مسلمان الیجا محمد کو جادۂ حق سے ہٹا ہوا سمجھتے ہیں تو الیجا محمد بھی انھیں اسلام سے روگرداں سمجھتے ہیں۔ الیجا محمد کا شکوہ دوسرے مسلمانوں سے "ایمان" و "عقائد" کے مسئلہ پر نہیں ہے بلکہ ان کے عمل سے ہے۔ انھیں یہ شکایت ہے کہ امریکہ میں بسے ہوئے مسلمانوں نے ایک اجنبی اور غیر اسلامی تہذیب قبول کر لی ہے۔ انھیں یہ دیکھ کر بہت تکلیف ہوتی ہے اور وہ اس کا اظہار بھی کرتے ہیں کہ امریکہ کے بڑے شہروں میں مڈل الیسٹ سے

---

[1] میں نے ۱۹۶۲ء میں نیویارک کی محمدی عبادت گاہ کو اندر سے جا کر دیکھنے اور اجتماع میں شریک ہونے کی کوشش کی تھی، لیکن مجھے اس میں کامیابی نہ ہو سکی۔ ایک بار تو یہ عذر کر دیا گیا کہ میں وقت سے بہت پہلے آگیا ہوں؛ دوسری بار جب میں اپنے حساب سے صحیح وقت پر پہونچا تو یہ بتایا گیا کہ "اندر بالکل جگہ نہیں ہے۔" لیکن روکنے کا انداز اتنا شریفانہ اور مہذب تھا کہ اگر دوسروں پر بھی یہی واردات نہ گذری ہوتی تو میں اپنے ہی کو وقت پر نہ پہونچنے کا الزام دیتا۔

آئے ہوئے مسلمان سور کے گوشت اور شراب کی خرید و فروخت کرتے ہیں اور تقریباً ہر ملک کے مسلمان سفارتی نمائندے اور طلبا شراب پیتے اور پلاتے ہیں۔

یہ مسئلہ کہ امریکہ کے کالے مسلمان نماز کس طرح پڑھتے ہیں ایک عقدۂ لاینحل ہے۔ اتنی بات یقینی ہے کہ وہ پانچ وقت کی نماز فرض سمجھتے ہیں۔ ہر نماز سے پہلے وضو کرنا ضروری خیال کرتے ہیں، اور وضو اسی طرح کرتے ہیں جس طرح دوسرے مسلمان کرتے ہیں۔ لیکن اس کے بعد جتنی خارجی شہادتیں دستیاب ہوسکی ہیں ان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے مسلمان جس طرح نماز میں رکوع، سجود، قیام و قعود کرتے ہیں، اس طرح الیجا محمد کے پیرو نہیں کرتے، البتہ عیسائیوں کی طرح گھٹنوں کے بل ضرور جھکتے ہیں۔ امریکی کالے مسلمانوں کے سابق لیڈر مالکم ایکس نے اپنی خود نوشت سوانح حیات میں اپنی (جیل میں) پہلی نماز کا تذکرہ اس طرح کیا ہے:

> "زندگی کا سب سے مشکل کام میرے لئے نماز کا ادا کرنا تھا۔ ایمان لانا آسان تھا کیونکہ وہ زبان و قلب کی گواہی تھی ــــ لیکن اس "اقرار" کی شہادت کے طور پر گھٹنوں کے بل جھکنا بہت ہی صبر آزما کام تھا۔ ابھی تک میرے گھٹنے صرف چوری کرتے وقت دروازوں کا تالا توڑنے کے لئے جھکے تھے، اب گناہوں کی پوٹلی سر پر رکھ کر انھیں گھٹنوں کو اللہ کے حضور میں جھکانا آسان نہ تھا۔"

یہ ۱۹۵۲ء کی بات ہے جب مالکم ایکس جیل میں سزا کاٹ رہے تھے، اور وہیں الیجا محمد کی دعوت سے واقف ہوئے تھے اور جیل ہی میں اسلام لے آئے تھے۔ یہ ان کی پہلی نماز تھی۔ اس نماز سے یہ نتیجہ نکالنا کہ مالکم ایکس صرف جسمانی اذیت کا تذکرہ کر رہے ہیں، مناسب نہیں ہے۔ یہاں پر درحقیقت وہ انسان بول رہا ہے جو اپنے گناہوں سے شرمندہ ہے اور شرمندگی کی وجہ اللہ کے حضور میں اپنے گھٹنوں کو نہیں موڑ پا رہا ہے۔ جیل سے رہا ہونے کے بعد وہ اپنے بڑے بھائی کے گھر آتے ہیں۔ یہ پورا گھرانا الیجا محمد کے ہاتھ پر پہلے ہی سے اسلام لا چکا تھا ــــ جیل سے باہر ان کی پہلی نماز بھائی کے گھر پر ادا ہوتی ہے۔ اس نماز کا بھی تذکرہ مالکم نے خاصی تفصیل سے کیا ہے۔ کس طرح

چھوٹے بڑے سب لوگوں نے وضو کیا؛ کس طرح ایک بڑے کرے میں مشرق رخ ایک جانماز بچھائی گئی؛ کس طرح ان کے بھائی آگے بڑھے، کس طرح سب لوگ ان کے پیچھے اللہ کے حضور میں کھڑے ہوئے۔ لیکن اس کے آگے وہ کچھ نہیں کہتے کہ کھڑے ہونے کے بعد رکوع میں بھی گئے یا نہیں؛ سجدے بھی کئے یا نہیں۔ (سوانح میں اس بات کا ذکر ہے کہ مسلمان ہونے کے بعد وہ پابندی سے پنج وقتہ "نماز" پڑھتے رہے)

۱۲ سال کا عرصہ گذر جاتا ہے۔ اس دوران میں مالکم ایکس جماعت کے اتنے اہم آدمی ہو جاتے ہیں کہ ہر شخص یہی سمجھتا ہے کہ ایلیجا محمد کے بعد مالکم ایکس ان کے جانشین ہوں گے؛ لیکن حالات دوسرا رخ اختیار کر لیتے ہیں۔ اسلام کے معنی اور مفہوم پر ایلیجا اور مالکم میں اختلافات پیدا ہوتے ہیں۔ مالکم کو "صحیح اسلام" کی تلاش ہوتی ہے اور وہ ۱۹۶۴ میں حج کرنے کے لئے مکہ جاتے ہیں۔ اس سلسلے میں مکہ میں ادا کی ہوئی نماز کا تذکرہ اس طرح کرتے ہیں:

"اب میں اس قابل تھا کہ نماز عربی میں پڑھ سکوں۔ لیکن نماز پڑھنے میں مجھے بڑی جسمانی اذیت کا سامنا کرنا پڑا۔ قیام و قعود اور رکوع و سجود کا عادی نہ ہونے کی وجہ سے مجھے اتنی تکلیف ہوئی کہ میرے پیروں کی انگلیاں سوج گئیں۔"

اس بیان کو پڑھنے کے بعد منطقی طور سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ امریکہ کے کالے مسلمان دوسرے مسلمانوں کی طرح نماز نہیں پڑھتے، ورنہ مالکم ایکس ۱۲ سال تک پنج وقتہ نماز ادا کرنے کے باوجود ۱۹۶۴ میں یہ شکایت نہ کرتے کہ عادت نہ ہونے کی وجہ سے انگلیاں سوج گئیں۔ بہر حال ابھی تک کوئی آنکھوں دیکھی شہادت نہیں مل سکی جس سے یقین کے ساتھ کہا جاسکے کہ یہ لوگ نماز کس طرح پڑھتے ہیں، اس لئے واللہ اعلم بالصواب۔

ہر اتوار کو محمدی عبادت گاہ میں تمام کالے مسلمانوں کی حاضری ضروری ہے۔ اس موقع پر منتخب، با اعتبار، غیر مسلم امریکی حبشی بھی اندر جا سکتے ہیں۔ جب سب لوگ جمع ہو جاتے ہیں تو پہلے "عبادت" (Prayer) ہوتی ہے پھر تقریریں ـــــ ایسے ہی ایک اجتماع اور "عبادت" (Prayer) کا

آنکھوں دیکھا حال سیاہ قومیت کے مصنف نے تفصیل سے اپنی کتاب میں بیان کیا ہے۔ اگر اسی عبادت کا مطلب کالے مسلمانوں کے یہاں "نماز" ہے تو پھر یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ ان کی نماز اور دوسرے مسلمانوں کی نماز میں خاصا فرق ہے۔

اتوار کے دن عبادت گاہ میں داخل ہونے سے پہلے ہر اس شخص کو کئی ایک مراحل سے گذرنا پڑتا ہے جو ابھی تک مسلمان نہیں ہوا ہے۔ سب سے پہلے دفتر معلومات میں جا کر انھیں اپنا پورا نام، ولدیت، پیشہ، عمر، آنے کا مقصد وغیرہ لکھانا پڑتا ہے۔ نئے لوگ جو اس قسم کی "تفتیش" کے عادی نہیں ہوتے اور اپنے بارے میں تفصیلی معلومات دیتے ہوئے گھبراتے ہیں، ان کو اس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ اس طرح دفتر میں "ہمدردوں" کے پتے موجود رہیں گے اور ضرورت کا لٹریچر انھیں بھیجا جا سکے گا۔ لیکن جن لوگوں نے اپنے پتے لکھائے ہیں ان میں سے ابھی تک ایسا کوئی شخص نہیں ملا جس کے پاس دفتر سے کسی قسم کا لٹریچر بھیجا گیا ہو۔ خانہ پری کے بعد ہر شخص کو ایک "چٹ" دیدی جاتی ہے جو ایک طرح سے پروانہ راہداری کا کام کرتی ہے۔ اس چٹ کو دکھا کر جب آدمی عمارت کے اندر داخل ہوتا ہے تو وہاں اسے اپنے سر سے لے کر پیر تک جامہ تلاشی دینی ہوتی ہے۔ تمام جیبیں، عورتوں کے ہینڈ بیگ، پرس، حتیٰ کہ فاؤنٹین پن اور بال پین تک کو کھول کر دیکھا جاتا ہے کہ کہیں کسی میں کوئی قابل اعتراض چیز تو نہیں چھپی ہے۔ عبادت گاہ میں چاقو، پستول، شراب، نشہ آور ادویات، سگرٹ، لپ اسٹک، پوڈر وغیرہ لانے کی اجازت نہیں ہے۔ اگر کسی کے پاس یہ چیزیں ہوتی ہیں تو وہ اس سے لے کر دفتر میں جمع کر دی جاتی ہیں اور واپسی کے وقت اسے واپس کر دی جاتی ہیں۔ تلاشی لیتے وقت ہر شخص کا منہ سونگھا جاتا ہے، اگر کسی کے منہ سے شراب کی بو آتی ہے تو اُسے داخلہ کی اجازت نہیں ملتی۔ لیکن یہ سب کام اتنی تیزی اور پھرتی سے ہوتا ہے کہ چند منٹ میں ہر شخص کی چھٹی ہو جاتی ہے اور دروازہ پر بھیڑ نہیں لگنے پاتی۔ عورتوں کی تلاشی لینے کے لئے مسلمان عورتیں موجود ہوتی ہیں۔ اس مرحلے سے گذرنے کے بعد فروٹ آف اسلام کا ایک والنٹیر اجازت یافتہ شخص کو لے کر ہال کے اندر داخل ہوتا ہے۔ ہال میں نشست کے قریب دوسرا والنٹیر کھڑا ہوتا ہے۔ دونوں ایک دوسرے کو باقاعدہ

فوجی انداز میں سلامی دیتے ہیں اس کے بعد پہلا والنٹیر دوسرے والنٹیر کو ان شخصوں کا چارج دے کر دروازے پر لوٹ جاتا ہے۔ کرسیوں پر بٹھانے کا کام دوسرے والنٹیر کے سپرد ہوتا ہے۔ وہ ایک طرف سے ہر شخص کو بٹھاتا چلا جاتا ہے۔ ہال میں بیچ میں آنے جانے کا راستہ چھوڑ کر دو حصے میں کرسیاں لگی ہوتی ہیں۔ داہنی طرف وہ لوگ بٹھائے جاتے ہیں جو "باقاعدہ" مسلمان ہو چکے ہیں اور بائیں طرف غیر مسلم (حبشی) بٹھائے جاتے ہیں۔ عورتیں مردوں کے ساتھ نہیں بیٹھ سکتیں، ان کی نشست الگ ہوتی ہے۔

شکاگو کی مرکزی محمدی عبادت گاہ میں تقریباً ۵۰۰ اشخاص بآسانی بیٹھ سکتے ہیں۔ یہ پہلے ایک یہودی عبادت گاہ (SYNAGOGUE) تھی جسے ایلیا کی جماعت نے خرید لیا ہے۔ فرش پر سرخی مائل قالین نما (RUG) فرش بچھا ہوا ہے۔ چھوٹا سا اسٹیج ہے جس پر ۴ آدمیوں کے بیٹھنے کی گنجائش ہے۔ اسٹیج کے ایک کنارے پر مائکروفون لگا ہے۔ لکچر کو سننے کے لئے ہال کے علاوہ، عبادت گاہ سے متصل یونیورسٹی آف اسلام کے ہال میں بھی لاؤڈ اسپیکر لگا ہوا ہے۔ مائکروفون کے برابر ہی ایک تختہ سیاہ ہے جس کے اوپری بائیں کونے پر امریکہ کا جھنڈا بنا ہوا ہے۔ عین جھنڈے کے نیچے سفید زمین پر ایک درخت بنا ہوا ہے جس کی ایک شاخ سے پھانسی پائے ہوئے ایک حبشی کو لٹکتے ہوئے دکھایا گیا ہے، یہ منظر حکومت امریکہ میں انصاف اور عدالت کا اشتہار ہے۔ درخت کے بالمقابل "صلیب" بنی ہوئی ہے جو کالے مسلمانوں کے بقول ظلم و جبر، بے حیائی، مصیبت اور موت کی علامت ہے۔ صلیب کے نیچے لفظ "عیسائیت" (Christianity) چھپا ہوا ہے۔ تختہ سیاہ کے اوپری داہنے کونے پر قوم اسلام کا جھنڈا بنا ہوا ہے۔ جھنڈے کا رنگ سرخ ہے جس پر سفید چاند اور پانچ کونے والے ستارے بنے ہوئے ہیں؎۔ جھنڈے کے ایک کونے پر انگریزی حرف "آئی" (I)،

؎ عام طور سے پانچ کونوں والا ستارہ ★ "اسلامی ستارہ" سمجھا جاتا ہے اور ۶ کونوں والا ستارہ ✡ "یہودی ستارہ" کہلاتا ہے۔

دوسرے پر "الف" (F) ، تیسرے پر "جے" (J) اور چوتھے پر "ای" (E) چھپا ہوا ہے۔ "آئی" کا مطلب ہے اسلام جو امن وسلامتی (Peace) کا پیامبر ہے۔ الف کا مطلب ہے فریڈم (Freedom) یعنی آزادی؛ جے کا مطلب ہے جسٹس (JUSTICE) یعنی انصاف؛ اور ای کا مطلب ایکوالٹی (Equality) یعنی مساوات۔ قوم اسلام کے جھنڈے کے نیچے اور لفظ "عیسائیت" کے عین بالمقابل لفظ "اسلام" لکھا ہوا ہے۔ دونوں جھنڈوں اور دونوں مذاہب کے بیچوں بیچ ایک بہت ہی موٹا سوالیہ نشان بنا ہوا ہے۔ سوالیہ نشان کے نیچے یہ عبارت چھپی ہوئی ہے "اس معرکہ حق و باطل میں کس کی فتح ہوگی ؟"

خطیب کے داہنے اور بائیں دو رضا کار اٹینشن کھڑے رہتے ہیں۔ ہر ۳۰ منٹ کے بعد ان کی ڈیوٹی بدلتی رہتی ہے۔ جب تک اجتماع ختم نہیں ہو جاتا ہر آدھے گھنٹے پر ۲ نئے رضا کار اسٹیج پر آکر باقاعدہ سیلوٹ کر کے ڈیوٹی بدلتے ہیں۔ اسٹیج کے علاوہ داخلہ کے دروازے پر نیز دیواروں سے لگے ہوئے کئی ایک رضا کار کھڑے رہتے ہیں۔ اگر یہ کسی شخص کو عبادت گاہ میں اونگھتے ہوئے دیکھتے ہیں تو اُسے ہوشیار کر دیتے ہیں۔ اگر ایک بار ہوشیار کرنے کے بعد بھی نیند کا جھونکا آتا ہے تو رضا کار ایسے شخص کو غسل خانہ میں بھیج دیتے ہیں تاکہ وہ ٹھنڈے پانی سے منہ دھو کر نیند بھگالے۔ رضا کار اس پر بھی نظر رکھتے ہیں کہ ہال میں بیٹھے ہوئے لوگ آپس میں گفتگو نہ کریں۔ اگر کوئی شخص عورتوں کی طرف دیکھتا ہوا پایا جاتا تو اُسے اس سے منع کر دیا جاتا ہے؛ اگر کوئی شخص قصداً گردن موڑ کر عورتوں کو گھورنے کی کوشش کرتا ہوا پکڑا جائے تو پھر اس پر عبادت گاہ کے دروازے کم از کم ایک ماہ کے لئے بند ہو جاتے ہیں۔

عبادت شروع ہونے سے پہلے ہال کا دروازہ بند کر دیا جاتا ہے۔ امام اسٹیج پر آکر حاضرین کو زور سے عربی میں "السلام علیکم" کہتا ہے۔ حاضرین اس کا جواب بآواز بلند "وعلیکم السلام" سے دیتے ہیں۔ اس کے بعد سب لوگ امام کے پیچھے مکہ کی طرف منہ کر کے کھڑے ہو جاتے ہیں، جو امریکہ سے مشرق رخ پر ہے۔ کھڑے ہونے کا انداز یہ ہے کہ دونوں ہاتھ کانوں تک اٹھے ہوں گے

ہتھیلیاں کھلی ہوں گی، آنکھیں بند ہوں گی اور سر جھکے ہوئے ہوں گے۔ کھڑے ہونے کے بعد امام حسب ذیل دعا اکثر و بیشتر انگریزی میں اور کبھی کبھی عربی میں باآواز بلند ٹھہر ٹھہر کر پڑھتا ہے جسے تمام مقتدی آہستہ آہستہ دہراتے ہیں۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۔ الحمد للہ رب العالمین، مالک یوم الدین ۔ اشہد ان لا الٰہ الا اللہ و اشہد ان محمداً عبدہٗ ورسولہ ۔

اللہ کے نام سے شروع کرتا ہوں جو رحمٰن ہے اور رحیم ہے ۔ تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پورے جہانوں کا مالک ہے اور قیامت کے دن کا مالک ہے۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے علاوہ اور کوئی قابل عبادت نہیں ہے۔ میں اس کی بھی گواہی دیتا ہوں کہ محمد اللہ کے بندے اور اس کے رسول ہیں۔

اے اللہ جس طرح تو نے ابراہیم پر اپنی برکتیں نازل کی تھیں، اسی طرح محمد اور ان کے متبعین پر اس صحرائے شمالی امریکہ میں اپنی برکتیں نازل فرما۔

اے اللہ جس طرح تو نے ابراہیم اور پیروان ابراہیم کو کامیابی عطا کی تھی اسی طرح اور ان کے متبعین کو اس صحرائے شمالی امریکہ میں کامیابی عطا فرما۔

اے اللہ، یقیناً تو ہی سزاوار حمد ہے، اور تو ہم سب سے برتر ہے ۔ آمین ۔

دعا ختم ہو جانے کے بعد امام مقتدیوں کی طرف منہ کر کے زور سے السلام علیکم کہتا ہے، لوگ وعلیکم السلام سے اس کا جواب دیتے ہیں۔ اس طرح ۳ بار امام و مقتدی ایک دوسرے کو سلام کرتے ہیں۔ تیسرے سلام کے بعد مقتدی اپنی اپنی کرسیوں پر بیٹھ جاتے ہیں۔ اس کے بعد امام یا کوئی دوسرا شخص تقریر کرنے کے لئے کھڑا ہوتا ہے۔ تقریر سے پہلے مقرر اللہ کی وحدانیت اور الیجا محمد کی رسالت کا اقرار کرتا ہے[1]۔

---

(1) **"Allah is Our God and the Most Honorable Elijah Muhammad is His Last and Divine Messenger."**

فریضۂ زکوٰۃ جماعت کی نظروں میں بہت وسیع مفہوم رکھتا ہے۔ جہاں تک انسانی علم کا تعلق ہے اس کی رو سے یہ بات یقینی طور سے نہیں کہی جا سکتی کہ امریکہ کے کالے مسلمان زکوٰۃ کا مفہوم یہ لیتے ہوں کہ ہر مسلمان اپنی سالانہ بچت پر صرف ۲½ فیصدی کی شرح سے زکوٰۃ ادا کرنے کے بعد "فریضۂ زکوٰۃ" سے بری الذمہ ہو جاتا ہے۔ مختلف قسم کے ٹیکس جو جماعت اپنے ممبروں پر لگاتی ہے اور جن کی ادائگی حتی المقدور ہر ممبر پر ضروری ہے ان کی شرح ۲½ فیصدی سالانہ سے کہیں زیادہ ہوتی ہے، ممبروں پر ان کی ادائگی زکوٰۃ کی طرح فرض ہوتی ہے۔ کبھی کبھی یہ شرح اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ عام مسلمان اس کا تصور بھی نہیں کر سکتے، مثلاً ۱۹۵۲ء میں الیجا محمد نے ہر ممبر کے لئے ضروری قرار دیا تھا کہ وہ اپنی آمدنی کا تہائی حصہ جماعت کے خزانے میں جمع کرے ـــــ لیکن اتنا زیادہ مطالبہ صرف خاص حالات میں کیا جاتا ہے۔ ہر مسلمان کو اپنے شہر کی عبادت گاہ کے "بیت المال" میں ایک متعینہ شرح سے رقم ادا کرنی پڑتی ہے۔ اس رقم کے علاوہ ضرورت کے وقت ہنگامی فنڈ کھولے جاتے ہیں جس میں ہر مسلمان کو لازمی چندہ دینا پڑتا ہے۔ مثلاً ۱۹۵۹ میں الیجا محمد نے "مسلمان بھائیوں" سے تعلقات استوار کرنے کی خاطر افریقہ اور مشرق وسطیٰ کا سفر کیا تھا؛ اخراجات سفر کے لئے مرکزی جماعت نے ایک فنڈ کھولا جس میں ہر مسلمان کو ۲۵ ڈالر جمع کرنا ضروری تھا۔ علاوہ ازیں مرکزی جماعت کے ۶ مستقل فنڈ ایسے ہیں جن میں ہر مسلمان کو حسب حیثیت کچھ نہ کچھ دینا پڑتا ہے۔ ان ۶ فنڈوں میں سے ۴ فنڈ تو اس غرض سے قائم کئے گئے ہیں کہ ان کی آمدنی سے جماعت کے لئے غیر منقولہ جائدادیں (Real Estate) خریدی جائیں، ضرورتمندوں کی مدد کی جائے؛ کارکنوں کے تبلیغی دوروں کے لئے ضروری اخراجات کا انتظام کیا جائے اور جماعت کے لئے کاریں خریدی جائیں۔ پانچواں فنڈ ہر سال فرد محمد کا یوم پیدائش منانے کے لئے ہے، چھٹا فنڈ خاص الیجا محمد کے لئے ہے کہ وہ اُسے "جب، جس طرح، اور جہاں مناسب سمجھیں" خرچ کریں۔

مرکز محمد (Muhammad's Center) یعنی جماعت کی مرکزی عبادت گاہ اور دفاتر کی تعمیر کا فنڈ الگ ہے اس میں بھی ہر مسلمان کو چندہ دینا پڑتا ہے۔ یہ تو نہیں معلوم کہ وعدہ

کرنے والوں میں سے کتنے لوگ اپنا وعدہ پورا کرتے ہیں لیکن ایک رپورٹ کے مطابق ۱۹۵۸ء۔۱۹۵۹ء میں ہر مسلمان نے "مرکز محمد فنڈ" میں کم از کم ۱۰.۵ ڈالر دینے کا وعدہ کیا تھا۔ ۱۹۵۹۔ ۱۹۶۰ میں یہ وعدہ ۱۰.۵ ڈالر سے بڑھ کر ۱۲ ڈالر کا ہوگیا تھا۔ ہر شہر کا مسلمان اپنے شہر کی عبادت گاہ کے بیت المال میں یہ رقم جمع کرتا تھا۔ ایک رپورٹ کے مطابق امریکہ کی ۵۰ عبادت گاہوں میں سے صرف ۱۱ عبادت گاہوں کے ان مسلمانوں کے عطیات کی مجموعی رقم، جنھوں نے ۲۲ فروری ۱۹۶۰ سے پہلے پہلے (۱۹۵۹۔ ۱۹۶۰ء) کے وعدہ کی رقم پوری پوری ادا کر دی تھی، اٹھاون ہزار ۵۰۷ ڈالر تھی۔ اس میزان میں ان لوگوں کی رقم شامل نہیں تھی جنھوں نے ۱۲۵ ڈالر سے کم رقم ادا کی تھی۔ دراصل اس رقم سے زیادہ ہمیں اس جذبے کی داد دینی پڑتی ہے جس کے تحت امریکہ کے کالے مسلمان الیجا محمد کے ہر مالی مطالبے پر بخوشی لبیک کہتے ہیں۔ مذکورۂ بالا ۱۱ عبادت گاہوں میں سے ۱۱ عبادت گاہیں ایسی بھی تھیں جن کے ممبروں نے ۱۲۵ ڈالر فی کس کی شرح سے زیادہ چندے دئے تھے مثلاً شکاگو کے ۹۶ ممبروں نے جو چندہ دیا تھا وہ دراصل ۱۱۵ آدمیوں کو دینا چاہئے تھا۔ اسی طرح واشنگٹن شہر کے ۱۴ ممبروں نے ۱۵ ممبروں کا چندہ دیا تھا۔ نیویارک شہر کے ۱۷۲ ممبروں نے ۱۸۶ اشخاص کی طرف سے چندے دئے تھے اور نیوارک (نیوجرسی) سے ۱۷ کے بجائے ۱۹ آدمیوں کی رقم موصول ہوئی تھی۔

اس قسم کے اجتماعی ہنگامی اور متعینہ چندوں کے علاوہ آمدنی کا ایک دوسرا ذریعہ اخبارات کی فروخت ہے۔ اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ جماعت بعض ان غیر جماعتی اخبارات ورسائل کی سرپرستی کرتی ہے جو ان کے بارے میں "کلمۂ حق" کہتے رہتے ہیں۔ ایسے رسائل، جن میں الیجا محمد باقاعدہ لکھتے ہیں، جماعت والے سڑکوں پر بیچتے پھرتے ہیں اور اس طرح کمیشن سے جو رقم وصول ہوتی ہے وہ جماعت کے خزانے میں جمع ہو جاتی ہے۔ اس قسم کی غیر متعینہ آمدنی کا اندازہ صرف اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ پٹسبرگ کوریر (Pittsburgh Courier) کی، جس میں الیجا محمد تقریباً ۴ سال تک ہفتہ وار ایک کالم لکھتے رہے ہیں۔ گیارہ لاکھ ۴۶ ہزار ایک سو دس کاپیاں صرف ۱۹۵۸ء میں جماعت کے ممبروں نے فروخت کیں، اور اس طرح ۲ سنٹ فی اخبار کے حساب سے ۲۳ ہزار ۲۸۲ ڈالر ۲۰

سنٹ کمیشن کے طور پر جماعت کو ایک سال میں ملے۔

اس طرح جماعت کی آمدنیوں کے مختلف ذرائع کے بارے میں اندازہ تو لگایا جاسکتا ہے لیکن چونکہ جماعت اپنے آمد و خرچ کے حساب میں ممکن حد تک رازداری سے کام لیتی ہے اس لئے اس بارے میں صحیح صحیح اعداد و شمار مہیا کرنا ممکن نہیں ہے۔ ان تمام باتوں کو ذہن میں رکھتے ہوئے لوگوں نے جماعت کی سالانہ آمدنی کا جو تخمینہ لگایا ہے وہ ۳ لاکھ اور ۵ لاکھ ڈالر سالانہ کے درمیان ہے۔

"نماز" اور "زکوٰۃ" کے علاوہ روزہ اور حج کو بھی امریکہ کے کالے مسلمان فرض سمجھتے ہیں۔ روزہ کا مسئلہ ایسا ہے جس کے بارے میں یہ پتہ لگانا کہ وہ "روزہ" کس طرح رکھتے ہیں، بہت ہی مشکل ہے۔ کیونکہ رمضان کے دنوں میں کسی شخص کو کھاتے پیتے دیکھ کر یہ بات تو کہی جاسکتی ہے کہ وہ روزہ سے نہیں ہے؛ لیکن یہ فیصلہ کرنا کہ کوئی شخص درحقیقت روزہ سے ہے، انسان کے بس کا کام نہیں خصوصًا ایسی جماعت کے افراد کے لئے جو سگرٹ پینا حرام سمجھتے ہوں؛ دن میں ایک وقت سے زیادہ کھانا کھانا ناجائز مانتے ہوں، رمضان کے دنوں میں یا سال کے کسی بھی حصے میں یہ فیصلہ کرنا کہ وہ روزہ سے ہیں یا نہیں، آسان کام نہیں ہے۔ رہ گئی حج کی بات، تو جہاں تک اس کی فرضیت کا تعلق ہے اس کے وہ قائل ہیں، لیکن عملًا وہ حج کرنے جاتے ہوں ایسی مثال نہیں کے برابر ہے۔ کالے مسلمانوں کی جماعت میں صرف مالکم ایکس کی شخصیت ایسی ہے جنھوں نے اپنی خود نوشت سوانح حیات میں اپنے حج کرنے کا تذکرہ کیا ہے؛ لیکن یہ اس وقت کی بات ہے جب مالکم ایکس الیجا محمد کی "غیر اسلامی" "اسلامی تعلیمات" سے دل ہی دل میں برگشتہ ہو چکے تھے اور بقول خود "صحیح اسلام" کی تلاش میں حج کے موقع پر مکہ گئے تھے تاکہ مختلف گوشوں سے آئے ہوئے مسلمانوں سے مل کر اور مرکز اسلام کعبہ کو اپنی آنکھوں سے دیکھ کر اپنے مستقبل کے بارے میں صحیح فیصلہ کر سکیں[1]۔ مالکم ایکس کے علاوہ جماعت کے کسی اور

---

[1] حج سے واپسی پر مالکم ایکس نے اپنا تعلق الیجا محمد کی جماعت سے ختم کر دیا۔ انھوں نے اپنے تھوڑے سے ساتھیوں کے ساتھ نیویارک میں الیجا محمد کی جماعت کے بالمقابل ایک نئی جماعت کی تشکیل کی (بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۰۴ پر)

شخص کے بارے میں پتہ نہیں چلتا کہ اس نے اس فریضہ کو عمل کی حد تک بھی تسلیم کیا ہے، خود الیجا محمد کے بارے میں بھی یہی کہا جا سکتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ۱۹۵۹ء میں وہ اپنے دو لڑکوں کے ساتھ مشرق وسطی کے دورہ پر گئے تھے اور اس سفر کے دوران، انھوں نے فریضۂ حج بھی ادا کیا تھا۔ لیکن ان کے مخالفین اس بات کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں۔ ان کے مخالفین تو اس حد تک کہتے ہیں کہ سعودی حکومت نے انھیں غیر اسلامی تعلیمات پھیلانے کے جرم میں مکہ میں داخل ہونے کی اجازت ہی نہیں دی تھی۔ الیجا محمد، جو عام طور سے اس قسم کی بحثوں میں نہیں پڑتے، اس سلسلے میں خاموش نہ رہ سکے۔ انھوں نے واضح طور سے اعلان کیا کہ دوران سفر میں انھوں نے مکہ کی زیارت کی تھی اور اگر کسی کو اس سلسلے میں شک وشبہ ہو تو وہ ان کے پاسپورٹ پر مقدس شہر کی مہر دیکھ سکتا ہے۔ یہ تو نہیں معلوم کہ کسی نے ان کے پاسپورٹ پر مہر دیکھنے کی کوشش کی یا نہیں لیکن ان کے سفر کی انگریزی تاریخوں کو اگر عربی مہینے کی تاریخوں سے ملا کر دیکھا جائے تو یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ انھوں نے مکہ کی زیارت کی ہو یا نہ کی ہو لیکن حج کی نعمت سے اس سفر میں بہرہ ور نہیں ہوئے ہیں[۱]۔ اس سفر کے علاوہ ان کے کسی دوسرے سفر کا پتہ نہیں چلتا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۰۳) جس کے دروازے رنگ ونسل کا امتیاز کئے بغیر ہر ایک کے لئے کھلے ہوئے تھے۔ انھوں نے اس جماعت کی عبادت گاہ کا نام بھی ٹمپل آف اسلام (Mahammad's Temple of Islam.) کے بجائے مسلم مسجد (Muslim Mosque) رکھا۔ حج سے واپس آنے کے بعد انھوں نے الیجا محمد کے "اسلام" پر کھلے بندوں تنقید کرنی شروع کی لیکن وہ زیادہ دن زندہ نہ رہ سکے۔ حج سے واپس آنے کے دس ماہ بعد جب وہ (۲۱ فروری ۱۹۶۵ء) ایک مجمع کو خطاب کر رہے تھے کسی "نامعلوم" شخص نے انھیں اپنی گولیوں کا نشانہ بنا دیا۔

[۱] نومبر ۱۹۵۹ مطابق جمادی الاول ۱۳۷۹ھ کو وہ اپنے "دورۂ ایشیا وافریقہ" پر نیویارک سے روانہ ہوئے۔ ترکی و قاہرہ ہوتے ہوئے واپس آئے۔ واپسی کی صحیح تاریخ تو نہیں معلوم لیکن ۲۷ فروری ۱۹۶۰ مطابق شعبان ۱۳۷۹ھ کو وہ فرد محمد کے یوم پیدائش کے موقع پر شکاگو میں موجود تھے۔ اس طرح جمادی الاول ۱۳۷۹ اور شعبان ۱۳۷۹ کے درمیان وہ کسی وقت اگر گئے ہوں تو، مکہ گئے ہوں گے۔ لیکن یہ ماہ "حج" کے نہیں ہیں۔

امریکہ کے کالے مسلمان قرآن کو اپنی کتاب اور عربی کو اپنی قومی زبان کہتے ہیں۔ ایلیجا محمد خود عربی نہیں جانتے لیکن اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ہر شخص عربی زبان سیکھے۔ ان کے اسکول میں عربی کی تعلیم لازمی ہے۔ ان کے ایک لڑکے اکبر محمد نے جامعہ ازہر میں کچھ دنوں تعلیم حاصل کی ہے۔ دوسرے لڑکے والس محمد (Wallace Muhammad)، جو بظاہر ایلیجا کے مرنے کے بعد جماعت کے لیڈر رہوں گے، عربی زبان میں گفتگو کر سکتے ہیں، انھوں نے یونیورسٹی آف اسلام کے مصری پرنسپل سے عربی زبان سیکھی ہے۔ جب تک امریکہ کے کالے مسلمان عربی زبان سے واقف نہیں ہو جاتے اس وقت تک کے لئے ایلیجا محمد نے انھیں مولانا محمد علی لاہوری اور علامہ عبداللہ یوسف علی کے انگریزی ترجمہ قران مجید کے مطالعہ کی اجازت دے رکھی ہے۔

فرد محمد نے بھی اپنے انداز میں قران کے کچھ حصوں کی تشریح کی تھی، یہ تفسیر غیر مطبوعہ اور "غیر مسلمانوں" کی دسترس سے باہر ہے اس کو بھی ہر کالے مسلمان کو زبانی یاد کرنا پڑتا ہے۔

اس بات کا فیصلہ کرنا کہ امریکہ کے کالے مسلمان درحقیقت "مسلمان" ہیں یا نہیں، ہر شخص کا اپنا ذاتی فعل ہے۔ امریکہ کے مختلف مسلم گروہ جن میں قادیانی اور غیر قادیانی دونوں شامل ہیں، کالے مسلمانوں کے مسلمان نہ ہونے پر متفق ہیں لیکن خود کالے مسلمان اپنے کو صحیح مسلمان سمجھتے ہیں، اپنے حساب سے پابندی کے ساتھ "اسلامی احکام" کو بجالاتے ہیں۔ (اور یہ ایک حقیقت ہے کہ اگر عقائد کی بحث کو تھوڑی دیر کے لئے بھول جایا جائے تو اسلامی احکام کی بجاآوری میں دوسرے مسلمان امریکہ کے کالے مسلمانوں کا مقابلہ نہیں کر سکتے) اور اس بات کے متوقع ہیں کہ ایک نہ ایک دن دنیا کے تمام مسلمان ان کی "مجبوریوں" کو سمجھ لیں گے، کیونکہ بقول ایلیجا محمد "ہم جس ماحول میں کام کر رہے ہیں، دوسرے مسلمانوں کو اس سے واسطہ نہیں پڑا ہے۔ جس طرح ہر مریض کو ایک ہی دوا نہیں دی جا سکتی اسی طرح دنیا کے ہر شخص کو ایک ہی لاٹھی سے نہیں ہانکا جا سکتا۔"

پھر یہ بات بھی ذہن میں رکھنا چاہئے کہ کالے مسلمانوں کی یہ تحریک "احیائے اسلام" کی غرض سے وجود میں نہیں آئی تھی۔ اصلاً یہ تحریک امریکی حبشیوں میں عزت نفس پیدا کرنے کے لئے شروع کی گئی تھی۔

ایسی "عزت نفس" نہیں جو اپنے کو سفید فام امریکہ میں ضم کرنے کے بعد حاصل ہو، بلکہ وہ عزت نفس جو اپنے کو اُن سے الگ کرنے کے بعد ملے۔ یہ "علحٰدگی" اس وقت تک ممکن ہی نہ تھی جب تک امریکی حبشیوں کو یہ باور نہ کرا دیا جاتا کہ وہ سفید امریکیوں سے صرف اپنے رنگ میں نہیں بلکہ تہذیب، زبان، مذہب ہر چیز میں الگ ہیں ـــ اس مقصد کے حصول کے لئے مارکس گر لوی اور نوبل دریو علی نے جو تحریک شروع کی تھی اُسے ایلیجا محمد نے "اسلام" کے سہارے اس حد تک پہونچا دیا جہاں اب انھیں حبشیوں سے یہ بات کہنے میں دشواری نہیں ہوتی کہ "گورے امریکہ سے ملازمت نہ مانگو۔ مانگنا ہے تو اپنے لئے الگ خطۂ زمین مانگو۔" کالے مسلمانوں نے ابھی کھلم کھلا علحٰدہ وطن کا مطالبہ شروع نہیں کیا ہے، لیکن اس سلسلے میں ان کی جو "خاموش مانگ" ہے اُسے ایلیجا محمد اور دوسرے کالے مسلمان لیڈروں کی تقریروں کی روشنی میں اس طرح مختصراً پیش کیا جا سکتا ہے:

"امریکہ کی ریاستوں میں سے چند ریاستیں ہم کالے امریکیوں کو دے دی جائیں تاکہ ہم اُسے اپنا وطن بنا کر اپنی تہذیب اور اپنے مذہب کے مطابق آزادانہ زندگی شروع کر سکیں۔ امریکہ کو امریکہ بنانے میں ہم کالوں کا حصہ گورے امریکیوں سے کسی طرح بھی کم نہیں ہے، اس لئے جب تک "کالا امریکہ" اپنے پیروں پر کھڑا نہیں ہو جاتا اس وقت تک ہماری گذشتہ اور موجودہ قربانیوں کی قیمت سفید امریکہ ہمیں "مادی امداد" کی شکل میں ادا کرے۔

"سفید امریکہ" اس مطالبے کو مانے گا یا نہیں، یہ ایک الگ بحث ہے، لیکن جہاں تک وطن بنانے کے لئے زمین مانگنے کا مسئلہ ہے وہ بقول ایلیجا محمد:

"ہمیں معلوم ہے کہ سفید امریکی ہمیں زمین دینے پر تیار نہیں ہے، لیکن اس بات سے یہ نتیجہ کب نکلتا ہے کہ ہمیں مطالبہ

کرنے کا بھی حق نہیں ہے۔"

نوٹ: اس مضمون کی تیاری میں مضمون نگار نے اپنے دوران قیام کناڈا میں کالے مسلمانوں کے بارے میں حاصل کی ہوئی معلومات کے علاوہ حسب ذیل کتابوں سے مدد لی ہے:

1. THE - AUTOBIOGRAPHY OF MALCOLM X;
   NEW YORK, GROVE PRESS, INC. 1966
2. C. ERIC LINCOLN:
   THE BLACK MUSLIMS IN AMERICA,
   BOSTON, BEACON PRESS, 1963
3. E. U. ESSIEN - UDOM: BLACK NATIONALISM;
   NEW YORK, DELL PUBLISHING Co., 1964.)

سعید انصاری

رفتار تعلیم

وزیر تعلیم کا تعلیمی منصوبہ :

ڈاکٹر ترگن سین وزیر تعلیم حکومت ہند نے لوک سبھا کے پچھلے اجلاس میں یہ بیان دیا تھا کہ سنہ ۱۹۶۹ء سے ایجوکیشن کمیشن کی سفارشات چوتھے پنج سالہ پلان کی بنیاد سمجھی جائیں گی اور اس پلان کے تحت ایک بہت پُر زور پروگرام تعلیم کا چلایا جائے گا انھوں نے یہ بھی بتایا اس میں اب تک جو تاخیر ہوتی رہی ہے، اس کی سب سے بڑی وجہ مالی دشواری اور بعض ریاستوں کے سیاسی اور معاشی حالات رہے ہیں۔

ڈاکٹر سین نے یہ بھی بتایا کہ یہ پروگرام چار اجزاء پر مشتمل ہوگا :

۱۔ اب سے این سی سی کی بجائے طلباء کے لئے جو پروگرام بنے گا وہ قومی خدمت اور کھیل اور ورزش پر مبنی ہوگا۔ ۲۔ کتابوں کی تصنیف و تالیف کا خاص پروگرام رکھا جائے گا جس میں ہندوستانی زبانوں میں اچھی سے اچھی درسی اور دوسری کتابیں شامل کی جائیں گی۔ ۳۔ سائنس کی تعلیم کا ایک زوردار پروگرام تیار کیا جائے گا، اور ۴۔ اعلیٰ تعلیم میں ترقی و اصلاح کی ایسی کوشش کی جائے گی جو ملک کی ضروریات کے مطابق ہو۔

نئی پالیسی کا اعلان :

آج مرکزی حکومت کی کابینہ نے ہندوستان کی تعلیمی پالیسی کے متعلق بڑے ردوقدح کے بعد اپنے آخری فیصلہ کا اعلان کیا ہے اور اس میں تین اہم امور سے متعلق اپنی آخری پالیسی پیش کی ہے : ایک تو سہ لسانی فارمولے سے تعلق رکھتی ہے، دوسری اعلیٰ تعلیم کے لئے علاقائی زبانوں سے تعلق رکھتی ہے اور تیسرے یہ کہ قومی آمدنی کا ۶ فیصد حصہ تعلیم پر صرف کیا جائے گا۔ اس مضمون کا بیان جو آزاد

کے بعد اپنی نوعیت کا پہلا بیان ہے، عنقریب ایک سرکاری قرارداد کی شکل میں شائع ہوگا۔ نیز یہ امید کی جاتی ہے کہ ریاستیں بھی اس قومی پالیسی پر پوری توجہ سے کام لیں گی اور چوتھے پلان کا کام شروع کرنے میں اسے اپنا نقطۂ آغاز بنائیں گی۔

اس سلسلہ میں سب سے بڑا اختلاف مدت کا تعین تھا۔ ایجوکیشن کمیشن کی سفارش کے مطابق وزارت تعلیم کا اصرار یہ تھا کہ قومی آمدنی کا ۶ فیصد ۲۰ سال کے بعد تعلیم پر خرچ کیا جائے۔ کابینہ نے اس معین مدت کے بجائے بہ تدریج کا لفظ رکھا ہے۔ اسی طرح علاقائی زبانوں کو اعلیٰ تعلیم کے لئے ذریعہ تعلیم بنانے میں بھی وزارت تعلیم نے ۱۰ سال کی مدت معین کی تھی لیکن کابینہ نے اسے بھی مجمل رکھا ہے۔ پھر سہ لسانی فارمولا میں بھی ایک ہلکی سی تبدیلی کی گئی ہے، اور اب وہ اپنی آخری شکل میں یہ ہے: مادری زبان یا علاقائی زبان، ہندی اور انگریزی (اور جن کی مادری زبان ہندی ہے، ان کے لئے کوئی جدید ہندوستانی زبان جس میں جنوبی ہند کی کوئی زبان قابل ترجیح سمجھی جائے گی) یہ ترجیحی حصہ اصل مسودہ میں نہ تھا بلکہ بعد میں اضافہ کیا گیا ہے۔ نیز کابینہ نے مختلف زبانوں کے لئے منزلوں کا تعین بھی ختم کر دیا ہے۔

اعلان میں سنسکرت کی تعلیم پر بھی خاص زور دیا گیا ہے، جو ملک میں جذباتی وحدت پیدا کرنے کا ایک بڑا ذریعہ ہے اور مدارس سے اس تعلیم کے لئے فیاضانہ سہولت پہنچانے کی سفارش کی گئی ہے۔ اسی طرح انگریزی اور دوسری بین الاقوامی زبانوں کی تعلیم پر بھی زور دیا گیا ہے تاکہ ہندوستان اپنی علمی ترقی میں دنیا کے اور ملکوں سے پیچھے نہ رہے۔

کابینہ نے اپنے اس اعلان میں ایجوکیشن کمیشن کی سفارش کے مطابق تمام ملک میں ایک مشترک نظام تعلیم کے قیام پر خاص زور دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اس نظام کی تین منزلیں ہوں گی: ایک ۱۰ سالہ اسکول کی منزل دوسری ۲ سالہ اعلیٰ ثانوی تعلیم کی منزل جو یا تو اسکول کے ساتھ منسلک ہوگی یا کالج کے ساتھ، جیسا مقامی حالات کا تقاضہ ہو، اور پھر تیسری ۳ سالہ اعلیٰ تعلیم۔

اس نئی پالیسی کی ایک بڑی امتیازی خصوصیت معیاری کتابیں تیار کرنا بھی ہے۔ درسی کتابوں

کے بہتر کرنے کی صورت یہ ہے کہ جو لوگ اسے لکھیں گے انھیں بہتر معاوضے دیئے جائیں اور ملک میں اچھے سے اچھے لکھنے والے تلاش کئے جائیں گے۔ کتابوں کی قیمت اتنی ہو گی کہ معمولی آمدنی کے والدین کے بچے بھی اسے خرید سکیں۔

ریاستوں کو تعلیم پر زیادہ سے زیادہ خرچ کرنے کے لئے آمادہ کرنے میں اس اعلان میں یہ بتایا گیا ہے کہ مرکز کی طرف سے انھیں زیادہ سے زیادہ امداد دی جائے گی اور بالخصوص ایسے منصوبوں میں جو مرکز کی طرف سے یا مرکز کی شرکت سے چلائے گئے ہوں۔

اس نئی پالیسی میں استادوں کی حالت کو بہتر کرنے کا بھی وعدہ کیا گیا ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ ان کی استعداد اور ذمہ داریوں کے لحاظ سے ملک میں ان کا وقار اور اونچا ہونا چاہیئے اور انھیں بہتر معاوضہ ملنا چاہیئے۔ لیکن اس اعلان میں اس کا کہیں ذکر نہیں کہ ان کی تنخواہوں کا کوئی کم سے کم معیار بھی ہوگا اور ان کی ملازمتوں کے شرائط اور ریٹائرمنٹ پر انھیں بہتر سہولتیں حاصل ہوں گی جو پہلے مسودہ میں شامل تھیں۔

دستور میں ۶ سے ۱۴ سال کے بچے اور بچیوں کے لئے مفت اور لازمی تعلیم کی جو ہدایت کی گئی ہے اسے پھر دہرایا گیا ہے۔ نیز سائنس کی تعلیم، قومی اور سماجی خدمات، زراعت اور صنعتی تعلیم، تعلیم میں مساوات، ذہین بچوں کی تعلیم اور بچیوں اور پسماندہ جماعتوں کی تعلیم پر حسب معمول زور دیا گیا ہے۔

تعارف و تبصرہ

(تبصرہ کے لئے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

مجاز ــــــ حیات اور شاعری   از منظر سلیم

سائز ۲۰×۳۰/۱۶، حجم ۲۵۵ صفحات، مجلد مع گردپوش، قیمت : ساڑھے چار روپے

طبع اول : ۱۹۶۷ء، ناشر : کتاب پبلیشرز ـ چوک، لکھنؤ ۳

اسرار الحق مجاز مرحوم اردو کے مقبول ترین اور محبوب ترین شعراء میں سے تھے، اپنے ہم عصر شعراء میں ممکن ہے وہ فکری اعتبار سے بعض شاعروں سے کم تر رہے ہوں، مگر اپنی شخصیت اور البیلے پن کے لحاظ سے سب سے بلند اور ممتاز تھے۔ اردو کے ایک مشہور ادیب اور مجاز کے مخلص دوست حسن عسکری کے الفاظ میں "مجاز اردو کی تاریخ میں ہمیشہ ایک افسانہ بنے رہیں گے۔" خود مجاز نے بھی کہا ہے "میں ہر محفل کی رونق ہوں میں ہر گھر کا اجالا ہوں" اس مجاز کی شخصیت اور فکر و فن پر زیر تبصرہ کتاب میں بڑے اچھے اور متوازن انداز میں بھرپور روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس کتاب کے پیش لفظ میں جو "مجاز اور حقیقت" کے عنوان سے شائع ہوا ہے، جناب عابد سہیل نے اس کتاب کا تعارف یوں کرایا ہے :

> "یہ پہلی تصنیف ہے جس میں اردو کے اس محبوب اور ممتاز شاعر کے عہد کی ادبی، تہذیبی، سماجی اور سیاسی فضا کے پس منظر میں اس کے ذہنی و فکری ارتقا کا جائزہ لیا گیا ہے، شاعری کے ارتقائی مراحل کی نشان دہی کی گئی ہے۔ فنی و ہیئتی پہلوؤں پر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی گئی ہے، اہم رجحانات سے بحث کی گئی ہے اور آخر میں ہم عصروں کے کارناموں کو مدنظر رکھتے ہوئے اس کا ادبی مرتبہ متعین کرنے کی کامیاب کوشش کی گئی ہے ...."

مولف کے معروضی اور بے لاگ تبصرہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے دیباچہ نگار نے فرمایا ہے کہ :

> "منظر سلیم کے اس کارنامے کی وقعت اس حقیقت کے مدنظر کچھ اور بڑھ جاتی ہے کہ انھوں نے مجاز سے اپنی قربت اور گہرے لگاؤ کو نقاد کے فرائض کی انجام دہی کی راہ میں حائل نہیں ہونے دیا، وہ آٹھ نو سال مجاز سے بہت قریب رہے ہیں اور ان کی شاعری پر اظہار خیال کرتے وقت عقیدت کے جذبات ان پر غالب آجاتے تو زیادہ حیرت کی بات نہ ہوتی، لیکن یہ دیکھ کر خوشی ہوتی ہے کہ فنی یا فکری حیثیت سے [illegible] ضرورت محسوس ہوئی ہے انھوں

،سے گریز نہیں کیا۔۔۔"

مجاز مرحوم پر بہت کچھ لکھا گیا ہے، مگر یہ سب کچھ مختلف رسالوں میں بکھرا پڑا تھا، زیر تبصرہ کتاب کے مولف نے ان تمام مضامین سے استفادہ کر کے اور مرحوم کے عزیزوں سے حالات دریافت کر کے اس مختصر کتاب کو زیادہ سے زیادہ مفید بنانے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ اس کتاب کے در اصل تین حصے ہیں، پہلا حصہ جو حالات زندگی سے متعلق ہے کوئی ۵۰ صفحات پر مشتمل ہے، دوسرے حصے میں مجاز کے فکر و فن سے بحث کی گئی ہے، جو ۴۲ صفحات پر پھیلی ہوئی ہے، آخر میں مجاز کی منتخب نظمیں ہیں، جس کا حجم ۵۰ صفحات ہے۔ مولف کی بعض رایوں سے اختلاف کی گنجائش ہے، بعض مباحث میں تشنگی کا احساس بھی ہوتا ہے۔ چاہے کتنی ہی کوشش کی جائے اردو کی کتابوں میں غلطی رہ ہی جاتی ہے، لیکن اگر کوئی غلطی سنہ یا اعداد و شمار کی ہو تو بڑی تکلیف ہوتی ہے، اسی طرح کی ایک غلطی صفحہ ۷۶ پر ہے۔ سفر پاکستان کے بارے میں جو سنہ چھپا ہے وہ ۱۹۵۹ء ہے، جبکہ مجاز کا انتقال ۱۹۵۵ء میں ہوا ہے۔ غالباً یہ ۱۹۵۱ء ہوگا۔ بہرحال یہ کتاب ہر لحاظ سے اچھی اور مطالعہ کے لائق ہے۔

تقریظ قندیل حرم

مصنف: پنڈت رتن ناتھ سرشار
مرتبہ: عابد رضا بیدار۔ مسرت حسین آزاد

سائز $\frac{20 \times 26}{8}$، حجم ۲۴ صفحات، کتابت و طباعت اور کاغذ عمدہ، سال تصنیف: ۱۸۷۳ء
سال اشاعت: ۱۹۶۷ء۔ قیمت: پانچ روپے، ناشر: انسٹی ٹیوٹ آف اورینٹل اسٹڈیز، رام پور (یو پی)

اس تقریظ کے تعارف میں فاضل مرتبین نے لکھا ہے کہ "قندیل حرم نواب کلب علی خاں والیٔ رام پور (۱۸۸۵-۱۸۸۷ء) کی فارسی تصنیف ہے، جو $\frac{20 \times 26}{4}$ سائز میں مطبوعہ ۱۳ صفحوں میں آئی ہے، جس پر امیر مینائی نے فارسی ہی میں ۷ صفحے کی تقریظ لکھی ہے جو کتاب میں شامل ہو کے چھپی ہے۔۔۔۔ سرشار نے اسی نثر پر تقریظ لکھی ہے، جس کا واحد نسخہ (غالباً بخط مصنف) رضا لائبریری میں محفوظ ہے۔ کتاب کی کوئی خاص اہمیت نہیں، اہم بات یہ ہے کہ۔۔ اب تک ہمیں سرشار کی اولین تصنیف "شمس الضحیٰ" معلوم تھی جو ۱۸۷۸ء میں شائع ہوئی۔ اب اس تحریر کی دریافت سے تاریخ تقریباً ۵ سال پیچھے پہنچ جاتی ہے اور اولیت کا شرف اسے مل جاتا ہے۔۔۔ دوسری (اہمیت) یہ ہے کہ۔۔ یہ سرشار کے عام رنگ کے بالکل برخلاف اس مسجع و مقفیٰ نثر رنگینیِ کا نمونہ ہے جو سرشار کے اپنے رنگ کی عین ضد ہے۔"

کتاب کے حجم کو دیکھتے ہوئے قیمت بہت زیادہ ہے اور سائز نامناسب ہے قیمت کے زیادہ ہونے کی وجہ شاید یہ ہو کہ عام لوگوں کے لیے نہیں، صرف کتب خانوں اور تحقیق کرنے والوں کے لیے ہو گی، مگر سائز کو مختصر رکھنے میں معلوم نہیں کیا قباحت تھی۔ بہرحال کتاب تاریخی حیثیت سے اہم ہے اور کتب خانوں اور ریسرچ اسکالر کے لیئے مفید ہے۔

(عبد اللطیف اعظمی)

d. No. D - 768 August, 1968
The Monthly JAMIA
P. O. Jamia Nagar, New Delhi-25